

Eduardo Pellejero

# Mil cenários

Deleuze e a (in)atualidade da Filosofia

Tradução  
Susana Guerra





#### **REITORA**

Ângela Maria Paiva Cruz

#### **VICE-REITOR**

José Daniel Diniz Melo

#### **DIRETORIA ADMINISTRATIVA DA EDUFERN**

Luis Passeggi (Diretor)  
Wilson Fernandes (Diretor Adjunto)  
Judithe Albuquerque (Secretária)

#### **CONSELHO EDITORIAL**

Luis Álvaro Sgadari Passeggi (Presidente)  
Ana Karla Pessoa Peixoto Bezerra  
Anna Emanuella Nelson dos S. C. da Rocha  
Anne Cristine da Silva Dantas  
Christianne Medeiros Cavalcante  
Edna Maria Rangel de Sá  
Eliane Marinho Soriano  
Fábio Resende de Araújo  
Francisco Dutra de Macedo Filho  
Francisco Wildson Confessor  
George Dantas de Azevedo  
Maria Aniolly Queiroz Maia  
Maria da Conceição F. B. S. Passeggi  
Maurício Roberto Campelo de Macedo  
Nedja Suely Fernandes  
Paulo Ricardo Porfírio do Nascimento  
Paulo Roberto Medeiros de Azevedo  
Regina Simon da Silva  
Richardson Naves Leão  
Rosires Magali Bezerra de Barros  
Tânia Maria de Araújo Lima  
Tarcísio Gomes Filho  
Teodora de Araújo Alves

#### **EDITORAÇÃO**

Helton Rubiano de Macedo (editor)  
Paula Frassinetti dos Santos (editora assistente)  
Alva Medeiros da Costa (supervisora Editorial)

#### **REVISÃO**

Marisa Mourinha  
Nelson Patriota

#### **DESIGN EDITORIAL**

Helton Rubiano (capa)  
Mchele Holanda (miolo)

*Tradução de Susana Guerra*

# Mil cenários

---

Deleuze e a (in)atualidade da filosofia



**Coordenadoria de Processos Técnicos**  
**Catálogo da Publicação na Fonte.UFRN / Biblioteca Central Zila Mamede**

Pellejero, Eduardo.

Mil cenários [recurso eletrônico] : Deleuze e a (in)atualidade da filosofia /  
Eduardo Pellejero ; Tradução de Susana Guerra. – Natal, RN : EDUFRN, 2016.  
12,065 K ; PDF

ISBN 978-85-425-0602-0

Modo de acesso: <http://repositorio.ufrn.br>

1. Filosofia. 2. Deleuze, Gilles, 1925-1995 – Filosofia. 3. Filosofia e historio-  
grafia. I. Guerra, Susana. II Título.

RN/UF/BCZM

2016/32

CDD 100

CDU 1



# Sumário

<b>Introdução</b>	<b>7</b>
<i>A inatualidade como programa filosófico</i>	7
<i>O que é isso, a inatualidade?</i>	9
<i>A inatualidade como programa</i>	17
<i>A inatualidade e a redefinição da filosofia</i>	26
<b>I Filosofia e acontecimento: <i>a inatualidade como eventualização e contraefetuação</i></b>	<b>33</b>
<i>Lógica do acontecimento</i>	35
<i>A revolução como acontecimento</i>	47
<i>História e devir</i>	60
<i>Eventualização e contraefetuação</i>	75
<b>II Filosofia e historiografia: <i>a inatualidade como plano de coexistência</i></b>	<b>89</b>
<i>Borges e Kafka: a alegria da influência</i>	94
<i>Os precursores de Deleuze</i>	103
<i>Repetição e diferença: a perspectiva da criação</i>	113
<i>Metafísica da inatualidade: o tempo como ordem de coexistência</i>	132
<b>III Filosofia e método: <i>a inatualidade como perspectivismo e dramatização</i></b>	<b>145</b>
<i>A pergunta dramática e o drama da pergunta</i>	147

<i>Da crítica à experimentação</i> _____	160
<i>(Des)continuidade do método dramático: L'Anti-Œdipe</i> _____	173
<i>Mil cenários (ou do teatro da filosofia)</i> _____	180
<b>IV Filosofia e posicionamento: a inatualidade como desterritorialização</b> _____	<b>189</b>
<i>Fontes e significação da terminologia territorial</i> _____	196
<i>A filosofia como vetor de desterritorialização</i> _____	209
<i>Desterritorialização e atopia</i> _____	222
<b>V Filosofia e menoridade: a inatualidade como devir</b> _____	<b>237</b>
<i>Devir da filosofia</i> _____	239
<i>O que-como-quando devir?</i> _____	245
<i>Literatura e devir</i> _____	253
<i>Devir e anomalia</i> _____	271
<b>VI Filosofia e povo: a inatualidade como fabulação</b> _____	<b>279</b>
<i>A necessidade de uma relação com o povo</i> _____	280
<i>Prolegômenos ao conceito de fabulação</i> _____	288
<i>O conceito deleuziano de fabulação</i> _____	302
<i>Micropolíticas de alcance maior: Nietzsche goes to Hollywood</i> _____	321
<i>A fabulação não é um idealismo</i> _____	342
<b>VII Manifesto da filosofia: a inatualidade como perspectiva política generalizada</b> _____	<b>347</b>
<i>Uma perspectiva de leitura</i> _____	348
<i>Filosofia e programa</i> _____	350
<b>Referências</b> _____	<b>357</b>

# Introdução

## *A inatualidade como programa filosófico*

*Se o volume ou o tom da obra podem levar a crer que o autor tentou uma soma, apressar-se a assinalar-lhe que está ante a tentativa contrária, a de uma subtração.*

*Julio Cortázar  
O jogo da amarelinha*

Evidentemente como todas as demais, a filosofia de Deleuze será sempre menos do que exigimos ou esperamos dela, mas também, e ao mesmo tempo, muito mais do que lhe concedemos ou dizemos da mesma. Nesse sentido, e dadas as circunstâncias, o século que passou pode não ter sido propriamente deleuziano, o que não implica que não chegue a sê-lo alguma vez. A astúcia de Foucault ao lançar – como uma provocação – o seu panegírico, é ter apostado tudo à inatualidade da filosofia; isto é, à potência do devir e às forças retroativas que subjazem à história do pensamento, e que o lançam sempre para além da sua determinação total por uma institucionalização da opinião ou da crítica.

No que tem de vivo, de vital, a obra de Deleuze não deixa de escoar, de provocar fugas em todos os comentários que perseguem sua totalização à conta de uma imagem, de uma doutrina ou

de uma data (nem “pensamento de 68”, nem “capitalismo digital”, nem “autômato purificado”).

Não há “um” Deleuze, radicalizado à força de privilegiar o que tem de irreduzível com relação aos diferentes horizontes de leitura, sempre demasiado à esquerda (Mengue), ou demasiado à direita (Lardreau), da perspectiva dos seus censores. Mas tampouco existem “dois” Deleuze, desdobrados segundo uma dialética de apropriação que requereria, para a salvação de um punhado de princípios, o anátema de parte da sua filosofia (Badiou), ou das consequências da sua filosofia (Žižek). Digamos, antes, que há “pluralidade” de conceitos, de perspectivas e de textos, que associamos ao nome de Deleuze, mas sempre de um modo local, estratégico, essencialmente aberto.

São menos considerações de ordem metodológica que notas para a assunção de uma perspectiva de leitura que, se pode chegar a desconhecer, em alguma medida, os seus limites, não ignora o sistema da sua própria parcialidade. Rer a obra de Deleuze do ponto de vista da inatualidade, com efeito, implica muito especialmente considerar o *corpus* textual associado segundo um princípio básico de não totalização. Menos sistema de referência que plano de variação contínua. Isso não significa que os conceitos deleuzianos não retomem ou elaborem em distinta medida e segundo uma diversidade de linhas temáticas a ideia de inatualidade (pelo contrário, estou convencido de que uma leitura a partir da mesma pode ser, não só produtiva, mas também altamente rigorosa); porém implica que, na sua singularidade, esses mesmos conceitos podem ir muito além da perspectiva da inatualidade, prolongando outras linhas temáticas ou levantando questões de todo diferentes.

---

1 Cf. Ferry-Renaut, *La pensée* 68: essai sur l’anti-humanisme contemporain. Paris: Gallimard, 1985, p. 11-13. Cf. Žižek, *Organs without bodies. On Deleuze and Consequences*, New York: Routledge, 2004, p. xii. Cf. Badiou, *Deleuze: La clameur de l’Etre*, Hachette, Paris: 1997, p. 21.

Noção rizomática de uma aproximação à filosofia que, no seu ascendente imediatamente deleuziano, denota já o trabalho de assimilação de alguns dos principais traços da inatualidade.

## O que é isso, a inatualidade?

Entre 1873 e 1876, Nietzsche publicava uma série de quatro artigos, conhecidos como as *Unzeitgemässe Betrachtungen* (isto é, considerações intempestivas, extemporâneas ou – como decidimos traduzir – inatuais). Textos de intenção essencialmente polêmica cujo denominador comum, para além da diversidade dos temas tratados – o pensamento de Richard Strauss, o estado dos estudos históricos, a figura de Schopenhauer como educador, a obra de Wagner em Bayreuth –, pretendia esboçar um diagnóstico das consequências do historicismo sobre a cultura alemã do século XIX, assim como projetar algumas alternativas possíveis.

Historicamente, essa confrontação constituía o horizonte do surgimento da perspectiva da inatualidade, mas também a soma das condições com as quais pretendia romper radicalmente. A crítica de Nietzsche dirige-se em princípio contra a historiografia alemã da sua época, basicamente determinada pelos desdobramentos da obra de Hegel e de Ranke na segunda metade do século XIX. Inclusive quando uma referência tão geral faça pouca justiça aos trabalhos de Hegel e Ranke, a verdade é que é necessário assinalar o laço que os unia aos seus discípulos, autorizados ou não, quando aplicavam tais trabalhos na interpretação do presente, ora nas academias, ora nos jornais da época. Porque é na esteira dessas obras que Nietzsche escreve as suas considerações: o otimismo e o clima autocongratatório promovido pelos “idealistas” hegelianos, por um lado, e as esperanças de objetividade e de distância crítica alentadas pelos “empiristas” rankianos, por outro. Apesar de se tratar de um fenómeno complexo e de o texto de Nietzsche operar, sem margem para dúvidas, uma instrumentalização do mesmo com um objetivo próprio e específico (movido, entre outras coisas, pelas críticas sofridas com a publicação de *A origem da tragédia*), não é menos certo que

algumas das características trazidas à luz nas *Considerações intempestivas* constituem o essencial do historicismo: objetivação generalizada do passado ou narrativa totalizante que apaga os traços da sua narratividade, o historicismo expulsa a contingência do devir em detrimento dos impulsos vitais do presente.

Digamos, então, que o historicismo sobre o qual Nietzsche se debruça se caracteriza pela eliminação da contingência (e, portanto, do que justifica a fé na resistência e na criatividade da vida frente às condições que a determinam), pela aspiração do discurso à totalidade (e, portanto, a supressão dos elementos que denunciam a sua origem num contexto existencial e político determinado), e, por fim, pela extensão ilimitada do interesse historiográfico (e, portanto, pela negação – pela proliferação ilimitada de dados históricos – da ação, da criação e do pensamento em geral).

Todavia, o historicismo não se limita a inscrever-se na ordem dos discursos, mas se desdobra numa série de efeitos sobre a sociedade e a cultura da época, do mesmo modo que se reconhece na apropriação de certos acontecimentos contemporâneos, dos quais parecera extrair a sua força, ao mesmo tempo em que lhes oferece uma justificação.

Por um lado, vemos que a Alemanha do século XIX está saturada dessa cultura historicista: o nacionalismo nascente apela à história para justificar a sua visão do mundo, a arquitetura toma os seus modelos da história para definir o estilo dos seus edifícios, qualquer bom alemão pretende, por fim, possuir uma educação histórica (o que lhe é facilitado por uma série de obras populares, e, em última instância, pela mera leitura dos jornais). A Alemanha é o país da educação, o país das pessoas cultivadas (um lugar no qual tudo se vê e se interpreta através do filtro da história), mas também, e na mesma medida, como dirá Nietzsche, dos *amateurs* da arte ou dos *filistheus* da cultura (isto é, daqueles que não vêm na arte, no pensamento ou na filosofia, senão uma distração para a existência).

Além do mais, Nietzsche constata que a hipertrofia da consciência histórica tem lugar no contexto de um certo triunfalismo, motivado pela recente vitória militar alemã sobre a França. Mas também, em grande medida, esse desenvolvimento inusitado da consciência histórica coincide com a sensação, de travo hegeliano, de que a história está prestes a realizar-se, de que o devir da humanidade alcançou a sua meta. E, nesse sentido, o triunfalismo é duplo, porque se dá na certeza de que a história terminou. O orgulho despertado pelos progressos na unificação alemã (promulgação da constituição em 1867, institucionalização do *II Reich* em 1871) e as recentes vitórias militares (na guerra franco-prussiana, de 1870-1871) se traduzem nas academias pelo avanço glorioso do processo histórico mundial. E isso é também o historicismo.

Voluntariosamente provocador, Nietzsche escreve:

Forma de consideração análoga acostumou os alemães a falar do “processo do mundo” e a justificar a sua própria época como o resultado necessário desse processo [...] Com escárnio, chamou-se a essa história, compreendida hegelianamente, o caminhar de Deus sobre a terra; mas um Deus criado, por sua vez, através da história. Todavia, esse Deus tornou-se transparente e compreensível para si mesmo no interior da caixa craniana de Hegel e saltou todos os degraus dialeticamente possíveis do seu vir a ser, até à sua autorrevelação: de modo que, para Hegel, o ponto culminante e o ponto final do processo do mundo confundir-se-iam com a sua própria existência berlinense (NIETZSCHE, 2003, § 8).

Nietzsche compreende que, de certo modo, a divinização da história e a declaração hegeliana da sua finalização encontram a sua sanção nos fatos (em certos fatos particulares: vitórias militares, avanços na unificação nacional), mas compreende também que essa mesma história promulga a dignidade dos fatos (legitimidade das vitórias, fundamento da unidade). E tudo isso de forma tal que o consentimento dado à dialética historicista parece implicar o consentimento perante os fatos em geral, como se a potência da história fosse o melhor aliado dos poderes de turno. Contra o arrivismo generalizado e a impostura do orgulho nacional, que se traduzem

ou se escondem sob a sobrevalorização da consciência histórica, as *Considerações inatuais* denunciam a estupidez dos fatos, assim como a impossibilidade de extrair um saber, uma arte ou uma ética do mero processo histórico.

A ideia de inaturalidade implica um vínculo estreito – a partir do seu contexto de criação –, com a crítica do historicismo. Na medida em que as *Considerações* passam muito especialmente por uma revalorização ou transvaloração de tudo aquilo em que a Alemanha do século XIX se compraz (começando pela sua pretensa cultura histórica), essa posição crítica constitui o sentido mais imediato da noção de inaturalidade. Nietzsche (2003, *Prefácio*) escreve:

Esta consideração também é inatural porque procuro compreender aqui, pela primeira vez, como um mal, como um prejuízo, como uma deficiência, algo de que a época se ufana a justo título, a saber, a sua cultura histórica, porque creio que todos padecemos de uma ardente febre histórica.

A aposta de Nietzsche é de natureza difícil, não só porque implica um desafio aberto a um estado de fato empenhado na sua reprodução, mas também porque o próprio Nietzsche se formou na filologia e na tradição clássica humanista. A sua não é uma luta contra a sua época sem ser também uma luta contra si próprio e sua própria formação. Crítica imanente, portanto, que não apela a um distanciamento ideal, e na qual se confunde a transvaloração do objeto da crítica com a transmutação do sujeito que a realiza. Ou, melhor, a inadequação essencial do sujeito da crítica, que não difere da identidade de seu tempo sem diferir, por sua vez, de sua própria identidade. Ponto de vista a partir do qual, renegando o seu nome (“o pretense filho de seu tempo não é senão um bastardo”), Nietzsche denuncia a pretensa solidez do presente histórico (“a falsa soldadura do atual”). Relação não dialética entre o próprio e o alheio, entre o adquirido e o espontâneo, que implica de alguma maneira um sujeito atravessado por uma diferença irreduzível à sua fundação na história, e que constitui o segundo sentido da inaturalidade.



Nietzsche nos reclama assim um heroísmo que não seja mais um títere do tempo. É essa vontade de contrariar a tendência hegemônica da cultura alemã da sua época, em todo o caso – cultura da qual, em princípio, faz parte –, que estimula e motiva a vocação mais profunda das *Considerações*. Vontade crítica que concorre com o desejo, absolutamente positivo, de redefinir a filosofia dum ponto de vista problemático, “capaz de elevar alguém acima das carências do tempo presente e ensinar de novo a ser *simples* e *honesto* no pensamento e na vida, e então *inatural*, no sentido mais profundo da palavra” (NIETZSCHE, 1990b, III § 2).

Terceiro sentido da inaturalidade (elevar-se acima do tempo presente, a busca de uma honestidade superior), cujo corolário nos abre a uma quarta determinação do inatural enquanto coragem de dizer o que ninguém se atreve a dizer, de dizer a verdade, ou de comprometer-se na sua (re)criação: “Faz muito tempo que é *inatural* o que sempre pertenceu à atualidade, aquilo do qual, hoje mais do que nunca, temos necessidade: que se diga a verdade” (NIETZSCHE, 1990, I § 12).

Nietzsche sonha nas *Considerações* com biografias exemplares que, em lugar de se intitularem “Fulano de tal e sua época”, levem na capa uma inscrição mais belicosa, do tipo “um guerreiro contra o seu tempo”, e não desconheçam que a “pátria dos inatuais” se encontra além do tempo presente. Esperança de uma Bayreuth que, para além da ruptura com Wagner, Nietzsche manterá viva como estrutura ideal de resistência ao presente.

Ao menos assim falará Zaratustra. É certo que Nietzsche ainda não se interna no deserto quando publica as *Considerações* (ainda ocupa a sua cátedra universitária em Basel, vem da filologia e formou-se em cultura clássica), mas não é menos certo que já invoca para si essa atitude crítica, política e vital, que define o essencial de todo o pensamento que se queira intempestivo, extemporâneo, inatural. Isto é, na aceção de maior alcance (e de maior fama) do conceito, “atuar contra o tempo, e, com isso, no tempo, e oxalá, a favor de um tempo por vir” (NIETZSCHE, 2003).

O caráter polêmico da inatualidade não deve ocultar-nos a dimensão temporal ou metafísica que comporta o conceito nos textos nietzschianos. Para além de estabelecer claramente uma posição política a respeito desse movimento que é o historicismo alemão do século XIX, Nietzsche procura, ainda que mais não seja programaticamente, assentar as bases de uma teoria alternativa do tempo, do passado e da história. E ainda que Nietzsche não aprofunde a questão nos textos, ou seja, ainda que não desenvolva os conceitos temporais de forma satisfatória, nem tematize com sistematicidade uma filosofia da história, podemos afirmar que há nas *Considerações* (especialmente na segunda) uma espécie de assentamento das bases ou das exigências que uma metafísica do intempestivo deveria ter em conta.

A filosofia da história própria do historicismo caracteriza-se pela ideia de que o fim ou o sentido da existência se encontram inscritos na história, com tudo o que isso tem de conformista e de conservador. Variante de um cristianismo secularizado, tende a pensar o devir histórico como realização de um fim, como a progressiva realização de um ideal (em princípio, no caso do historicismo alemão do século XIX, a revelação do espírito na nação alemã, mas também, como aponta Maresca, maior felicidade para o maior número, paz perpétua, reconciliação universal, sociedade sem classes). Como assinala Nietzsche, o historicismo tem o olhar posto no passado, mas essa contemplação

impela para o futuro, acende a coragem para manter-se por mais tempo com vida, inflama a esperança de que a justiça ainda está por vir, de que a felicidade se encontra detrás da montanha para a qual se dirige. Esses homens históricos acreditam que o sentido da existência se iluminará no decorrer de um *processo*. Assim, só olham para trás com o fim de compreender o presente e aprender a desejar o futuro impetuosamente (NIETZSCHE, 2003, § 1).

Nietzsche chama aos partidários desta filosofia da história “os fanáticos do processo”, na medida em que o historicismo avalia de tal modo o devir histórico, na promessa de uma significação

da existência, que acaba, como as religiões fundamentalistas, por alienar o pensamento individual e coletivo num estado de fato sancionado pela história (ou, se se prefere, numa história promovida por um estado de fato). O homem do historicismo deixa tudo à história; toda a responsabilidade, toda a iniciativa (e isso com todas as submissões ao poder que uma abstração semelhante tende a ocultar): “não precisa de fazer nada para além de continuar a viver como viveu, continuar a amar o que amou e a odiar o que odiou, a ler os jornais que leu, porque para ele, só há um único pecado – viver de maneira diferente da que sempre viveu” (NIETZSCHE, 2003, § 9).

Convertida em palavra hegemônica, em ciência pura e soberana, a história aparece como conclusão da vida e conta da existência. Balanço final, em todo o caso, que projeta, como uma sombra, a crença de que chegamos atrasados à história, de que constituímos algo assim como a coda do rondó histórico-mundial,

[...] última prole empalidecida de gerações mais poderosas e mais felizes [...] que deve ser interpretada pela profecia de Hesíodo segundo a qual os homens um dia nasceriam já com cabelos brancos e Zeus exterminaria essa geração assim que esse sinal se tornasse visível. A cultura histórica é também, realmente, uma espécie de encanecimento inato e aqueles que trazem consigo o seu sinal desde a infância precisam de chegar, certamente, à crença instintiva no *envelhecimento da humanidade*, mas por esse envelhecimento paga-se agora com uma ocupação senil, a saber, olhar para trás, acertar contas, encerrar-se, procurar um consolo no que foi, nas lembranças, em suma, na cultura histórica (NIETZSCHE, 2003, § 8).

Uma alternativa a essa consideração historicista da história, que, não obstante, talvez não constitua propriamente uma filosofia da história, é o que Nietzsche denomina de ponto de vista supra-histórico, que, apesar de ser tratado com certo apuro nas *Considerações*, sinalizava já *O nascimento da tragédia*. Para além da história, o ponto de vista supra-histórico faz um apelo às realizações individuais, que parecem escapar ao domínio do fluxo temporal, através de uma força extraordinária, do gênio, ou da fé:

Se alguém estivesse em condições de inalar e respirar em inúmeros casos essa atmosfera a-histórica na qual surgiram todos os grandes acontecimentos históricos, então talvez lhe fosse possível, enquanto ser cognoscente, elevar-se a um ponto de vista *supra-histórico* (NIETZSCHE, 2003, § 1).

Nietzsche cita Niebuhr, que redescobre, nesse modo de considerar a história, a presença fundamental da contingência, cuja ação põe a lógica do processo historicista em questão. Nesse sentido, o ponto de vista *supra-histórico* parece constituir um verdadeiro antídoto contra o veneno do historicismo (a expressão é de Nietzsche), na medida em que desvia o olhar do devir, dirigindo-o ao que dá existência às maiores realizações da história, e isso, justamente, na medida em que essas realizações a superam e parecem ter algo de eterno. Nietzsche (2003, § 1) diz que

alguém que assumisse tal ponto de vista não poderia mais sentir-se seduzido a continuar vivendo e colaborando com o trabalho da história, uma vez que reconheceria a condição de todo o acontecimento, aquela cegueira e injustiça na alma do agente; esse estaria curado, a partir de então, do risco de levar a história exageradamente a sério.

Esse deslocamento da perspectiva, portanto, desperta no homem a consciência de que a salvação não se encontra no processo, ao mesmo tempo em que abre uma possibilidade de transcendência nos grandes exemplos da história, na medida em que são alcançáveis em intensidade, em cada instante, sem consideração da sua posição na história – do ponto de vista *supra-histórico*, “o passado e o presente são um e o mesmo, isto é, em toda a sua multiplicidade, tipicamente iguais: enquanto omnipresença de tipos imperecíveis, dá-se inerte a composição de um valor igualmente imperecível e eternamente igual na sua significação” (NIETZSCHE, 2003, § 1).

Se o Nietzsche das *Considerações* põe de lado o *supra-histórico* – “com o seu fastio e a sua sabedoria” – é porque, numa medida análoga à necessidade da lógica do processo historicista, a consciência da contingência radical em qualquer grande realização, conduz à inação. O que não significa que não lhe reconheça algum valor.

Porque o ponto de vista supra-histórico serve a Nietzsche para recusar, contra o historicismo, um discurso sobre uma dimensão não histórica da existência.

Essa dimensão não histórica, contudo, pode adotar uma forma diferente da adotada pela perspectiva supra-histórica, guardando assim um lugar para o pensamento, para a arte, para a ação. No fundo, a perspectiva das *Considerações* não é nem a do histórico nem a do a-histórico, mas a do inatual, do intempestivo, do extemporâneo. Perspectiva metafísica que dobra problemáticamente o programa político nietzschiano. Ponto de vista onde a filosofia encontra um espaço de pensamento por conquistar, contra a época, é certo, mas sempre a partir da época (de que outro lugar podia ser?), à espera de outra época, se é possível (mas será por acaso possível?), por vir.

## A inatualidade como programa

Quando falamos de uma aproximação à obra de Deleuze a partir de uma redefinição da filosofia da perspectiva da inatualidade, procuramos certamente deslocar a atenção para um conceito secundarizado pela crítica na reconstrução do sistema deleuziano. Pretendemos, assim, escapar à sobredeterminação da sua obra pela proliferação imoderada de comentários de que foi vítima nos últimos dez anos. Mas não desconhecemos que a perspectiva da inatualidade já foi instrumentalizada por outros projetos contemporâneos, na hora de inscrever um determinado exercício da filosofia para além das tradições instituídas, ou simplesmente disponíveis, no momento da sua emergência.

Apesar dos elementos comuns que oportunamente teremos oportunidade de assinalar, a recepção deleuziana das *Considerações* implica um tom idiossincrático único. Se por um lado, como acreditamos, toda a sua obra pode ler-se como uma das recepções mais ajustadas e mais produtivas da ideia de inatualidade, deparamo-nos, por outro, e só para começar, com uma secundarização do trabalho específico sobre os textos propriamente ditos. Essa secundarização

é tanto ou mais significativa tendo em conta que Deleuze dedicou um dos seus principais estudos monográficos à leitura da obra nietzschiana. O que encontramos, contudo, em *Nietzsche et la philosophie?* Não pode deixar de chamar a nossa atenção constatar que se registam apenas quatro referências explícitas à *Segunda Consideração Inatural*.

Em primeiro lugar, no parágrafo 10 da segunda parte – “La hiérarchie” –, abordando a crítica nietzschiana da adoração dos fatos pelo positivismo, no contexto da *Genealogia da moral*, Deleuze cita, para reforçar a ideia, um pequeno fragmento do parágrafo 8 que, em “Da utilidade e dos inconvenientes dos estudos históricos para a vida”, aponta na mesma direção: “o fato é sempre estúpido, e sempre se pareceu mais a um boi que a um deus” (NIETZSCHE, 2003, § 8).

Em seguida, no parágrafo 15 da terceira parte – “Nouvelle image du pens<sup>é</sup>e” –, onde o texto de referência é a *Terceira Consideração Inatural* (sem dúvida a mais presente no livro de Deleuze), faz-se alusão ao prefácio da *Segunda*, em razão da caracterização da temporalidade propriamente filosófica como inaturalidade.

Em terceiro lugar, na quarta seção, no parágrafo 5 – “Est-il bon? Est-il méchant?” –, Deleuze regressa ao tema do esquecimento como faculdade vital, positiva, criativa, combinando o texto do primeiro parágrafo da *Segunda Inatural* com alguns textos da *Genealogia da moral*. O esquecimento não aparece então como um *vis inertiae*, mas como uma faculdade de entorpecimento, um aparato de amortecimento, uma força plástica regenerativa e curativa, sem o qual nenhuma felicidade, nenhuma esperança, nenhum orgulho, nenhum gozo do estado presente poderia existir (o homem em quem essa faculdade de esquecimento está deteriorada é comparado a um dispéptico: não consegue acabar nada).

Finalmente, ainda na quarta seção, no parágrafo 13 – “La culture envisagée du point de vue historique” –, analisando a relação aparentemente essencial que liga o homem à história, Deleuze assinala a possibilidade de uma linha de fuga nos elementos a-históricos

e supra-históricos, fazendo referência aos parágrafos 8 e 10 (quando seria muito mais razoável apontar o parágrafo 1).

Isso é tudo? Digamos que, no que respeita à referência direta ao texto, não é muito mais. Haverá que procurar noutros textos para encontrar ecos da leitura efetiva de Deleuze. Ainda de um modo explícito, por exemplo, encontraremos alguns livros que retomam a imagem de uma atmosfera não histórica na ausência da qual seria impossível a vida, a arte e o pensamento. Rapidamente, podemos assinalar:

1) uma entrevista de 1990, na qual Deleuze traz à memória que Nietzsche “dizia que nada importante se faz sem uma ‘nuvem não histórica’” (DELEUZE, 1990, p. 231);

2) a citação textual do primeiro parágrafo da *Segunda Inatural*, onde Nietzsche compara o não histórico com uma espécie de “atmosfera ambiente”, na décima variação de *Mille Plateaux*, enriquecendo a discussão do conceito de devir (por oposição à história) (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 362-364);

3) a repetição quase literal da citação desse mesmo fragmento em *Qu'est-ce que la philosophie?*, onde podemos ler: “O elemento não histórico”, diz Nietzsche, “assemelha-se a uma atmosfera ambiente na qual só pode engendrar-se a vida, que desaparece de novo quando esta atmosfera se aniquila”. É como um momento de graça, e “onde existem atos que o homem tenha realizado sem que se tenha abrigado previamente nessa nebulosa não histórica?” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 92);

4) por fim, chega-nos uma referência verdadeiramente importante, tão explícita como inesperada, sobre uma das questões da *Segunda Inatural* que, central na leitura de Foucault, não encontrava lugar na monografia dedicada por Deleuze a Nietzsche. Concretamente, refiro-me a *L'image-mouvement*, onde, no final do primeiro parágrafo do capítulo nove – “L'image-action: la grande forme” –, abordando os filmes históricos (sobretudo no que respeita

a Griffith e Cecil B. de Mille), Deleuze equipara essas concepções hollywoodianas da história aos mais sérios pontos de vista do século XIX. Pontos de vista como os que Nietzsche cunha na *Segunda Inatual*, através da tripla tipologia da história monumental, a história antiquária e a história crítica: “Esse texto – comenta Deleuze em nota –, sobre a história na Alemanha no século XIX, parece-nos guardar plenamente o seu valor na atualidade, e aplicar-se notavelmente a toda uma categoria de filmes históricos, do *peplum* italiano ao cinema americano” (DELEUZE, 1983, p. 206). A menção não se limita à simples referência ilustrativa, mas antes, à associação dos tipos nietzschianos aos diversos tipos de filmes históricos; comporta elementos de uma análise concreta (sobre o texto propriamente dito: parágrafos segundo e terceiro), que abarca quase quatro páginas. Deleuze aproxima-se da tematização da história no cinema, efetivamente, segundo um esquema que segue, ponto por ponto, a tipologia das *Considerações*. Assim, enquanto que a história monumental favorece os grandes momentos (cumes) da humanidade, fazendo-os comunicar, por distantes que sejam, através de paralelos e analogias no espírito do espectador, a história antiquária ocupa-se dos indivíduos, do incomparável, do singular, substituindo em certo sentido o monumental, e conservando, para além da sua universalidade, os pequenos detalhes que fazem os grandes momentos. A história crítica, por fim, vem a constituir, segundo Deleuze, uma espécie de “imagem ética” que determina as tarefas dos outros dois modos da história a partir de uma avaliação necessária e fundamental, que precede todo o exercício histórico.

Isso no que respeita a uma leitura estritamente analítica das *Considerações*. O que não significa que esteja tudo dito. Porque ao reflexo explícito, literal dessa leitura, vem somar-se muito particularmente a apropriação criativa do conceito de inatualidade por parte de Deleuze, assim como um uso liberal da definição programática da inatualidade na redefinição da filosofia que atravessa toda a sua obra.



Recurso à figura do intempestivo, portanto, que volta continuamente, como um *leitmotiv*, ao longo de toda a obra de Deleuze. Desde *Différence et répétition* (“Seguindo Nietzsche, descobrimos o intempestivo como algo mais profundo que o tempo e que a eternidade: a filosofia não é nem filosofia da história, nem filosofia do eterno, mas intempestividade, simples e contínua intempestividade, ou seja, “contra o tempo, e a favor, espero, de um tempo por vir”” (DELEUZE, 1968, p. 3)) até *Mille Plateaux* (“Nietzsche opõe a história, não ao eterno, mas ao sub-histórico ou ao supra-histórico: o Intempestivo” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 502)), passando por uma série de conferências sobre Nietzsche (“Conclusions sur la volonté de puissance et l’éternel retour”, “L’éclat de rire de Nietzsche”), a associação pontual a um tema específico (redefinição da temporalidade, por exemplo, nos *Dialogues*) e o repertório de artigos dedicados a Foucault (“Sur les principaux concepts de Michel Foucault”, “Qu’est-ce qu’un dispositif?”), onde a inatualidade se denomina atualidade (“A atualidade é o que interessa a Foucault, é também o que Nietzsche chamava o inatual ou o intempestivo” (DELEUZE, 1990, p. 130)).

Como veremos, “Da utilidade e dos inconvenientes dos estudos históricos para a vida” marca muito mais profundamente o pensamento de Deleuze do que a escassa preocupação pelo comentário do texto deixar supor. E, mesmo que não contemos – como no caso de Foucault – com uma leitura estratégica do texto para pôr a sua empresa sob o signo das *Considerações*, não nos resultará difícil provar que o essencial da redefinição deleuziana da filosofia pode ser produtivamente lido como uma reformulação dos principais problemas e conceitos das *Considerações*, isto é, como uma elaboração da perspectiva metafísica e histórica, filosófica e política, da inatualidade.

A importância da inatualidade na obra de Deleuze não passou de todo despercebida à crítica. E, se não provocou uma leitura sistemática a partir desta particular perspectiva nietzschiana,

certamente não deixou de ser tida em conta nas principais aproximações à sua obra.

Sem pretender ser exaustivo, assinalaria algumas das alternativas mais importantes para a nossa tentativa de leitura. Respeitando uma ordem vagamente cronológica, então, deveríamos ter em conta:

1) O reconhecimento de um denominador comum na redefinição do pensamento como experimentação ou produção do novo, do qual, em 1990, dá conta Jean Lacoste, na ocasião da publicação de *Pourparlers*: “pensar é experimentar, falar em nome próprio, tomar o nascente, o novo, o atual, isso mesmo a que Nietzsche chamava, ao contrário, de “inatural” (LACOSTE, 1997, p. 216).

2) A sugestão – a primeira sugestão – de extrapolar a ideia de inaturalidade à totalidade da obra de Deleuze, que a partir de um horizonte de leitura diferente faz Roberto Machado, em cujo livro *Deleuze e a filosofia*, publicado ainda durante 1990, podia ler-se: “Essa referência ao intempestivo nietzschiano [...] aparece em vários livros. *Nietzsche et la philosophie* defende que o filósofo forma conceitos que não são nem eternos nem históricos, mas intempestivos e inatuais. *Différence et répétition* desclassifica a alternativa temporal-intemporal, histórico-eterno, particular-universal, considerando o intempestivo mais profundo que o tempo e a eternidade. *Mille Plateaux* identifica claramente o geográfico ao intempestivo, procurando dar a partir deste termo um sentido à oposição da geografia à história” (MACHADO, 1990, p. 13).

3) A postulação análoga de um princípio de sistematização que, quatro anos mais tarde, em 1994, é praticada por Philippe Mengue, quem assinala o carácter intempestivo da obra de Deleuze. Provavelmente Mengue leva a apropriação deleuziana da inaturalidade mais longe que ninguém. Em princípio, vendo na inaturalidade uma linha de fuga com respeito aos problemas que as filosofias da história ainda faziam pesar sobre o pensamento francês: “Inovadora, [a filosofia] é intempestiva, inatural, dirigida contra este tempo com

vista a um tempo por vir. Com Deleuze, essa inocência criadora, juvenil, herdada de Nietzsche, escapa-se, em todo o caso, ao tema da morte (hegeliana, heideggeriana etc.) da filosofia” (MENGUE, 1994, p. 9). Em seguida, explicando apoiado na inatualidade as incursões de Deleuze na história da filosofia, como transvaloração dos critérios a partir do ponto de vista da criação: Deleuze, que comentou também os grandes filósofos (Platão, Hume, Nietzsche, Kant, Leibniz, Bergson...), deve ser considerado um grande filósofo porque se serviu da história em proveito de outra coisa. E, por fim, o que é ainda mais significativo para nós, reconhecendo na inatualidade o princípio da politização deleuziana da filosofia<sup>2</sup>, mesmo quando deixe já entrever que essa filiação constitui o calcanhar de Aquiles da mesma, tese que retomará quase dez anos depois, com propósitos assumidamente críticos, ora referindo a filosofia política deleuziana a uma modernidade superada, ora remetendo-a à ética, ora reduzindo-a à inefetividade<sup>3</sup>.

4) O pequeno artigo sobre a especificidade da historiografia deleuziana que, um ano mais tarde, publica Pierre Zaoui no número 47 de *Philosophie* – “La grande identité’ Nietzsche-Spinoza. Quelle identité?” –, no qual a inatualidade aparece já caracterizada seguindo as três linhas da segunda das *Considerações* que, em diversa medida, vão ser retomadas por Deleuze. Em primeiro lugar, como *conceito metafísico alternativo* às filosofias do histórico e do eterno. Em segundo lugar, como *ponto de vista historiográfico an-histórico*, oposto ao da ciência histórica. E, em terceiro lugar, *enquanto atitude crítica radical* a respeito da época (ZAUI, 1995, p. 43).

---

2 “Intempestiva, a filosofia dirige-se contra tudo o que poderia fundar um acordo, um repouso, uma paz conceptual. O modelo nietzschiano do filósofo aventureiro e guerreiro, que rejeita a inércia do ‘verdadeiro’, então, está sempre vivo” (MENGUE, 1994, p. 9).

3 “O intempestivo, ora está condenado ao isolamento do trabalho de reflexão [...] e perde qualquer laço direto com a prática política, ora sai do campo intelectual [...] e resolve ligar-se aos grupos que efetivamente travam uma luta” (MENGUE, 2003, p. 153).

5) A assimilação da filosofia deleuziana ao programa básico da inatualidade, que pratica, em 1988, Alberto Gualandi: “há algo que faz a filosofia de Deleuze quase intempestiva e inatual, comprometida num desafio com um tempo que está fora do tempo, e tudo se passa como se, imerso no nosso tempo, tentasse arrancar-lhe um fragmento de eternidade” (GUALANDI, 1998, p. 12).

6) A reavaliação da importância da inatualidade na elaboração da filosofia deleuziana que, entre 1998 e 1999, novamente no Brasil, Peter Pál Pelbart faz jogar marginalmente em *O tempo não reconciliado*, e, já em lugar central, numa comunicação que se intitulava “Deleuze, um pensador intempestivo”. Pelbart inscreve, por uma parte, a lógica do acontecimento como alternativa ao temporal e ao intemporal, na linha do Nietzsche das *Considerações*: “dois polos temporais ganham destaque: o instante (que afirma) e o futuro (que é afirmado). A interface entre ambos é o Intempestivo” (PELBART, 1998, p. 173). E, por outra, num desenvolvimento interessantíssimo da sugestão que Machado fazia anos antes, estende a recepção deleuziana da inatualidade a certos conceitos que não deixavam prevê-lo. O inatual, o intempestivo, aparece então, para além da sua dimensão rigorosamente metafísica, associado a uma redefinição da filosofia que passa pela repetição dos temas nietzschianos: “ficamos surpreendidos ao constatar até que ponto a presença [das *Considerações*] é marcante na obra de Deleuze. Tudo o que se nomeou aqui foi retomado por Deleuze, de uma maneira ou de outra, ao longo do seu percurso: a tarefa da filosofia, a relação entre pensamento e vida, a função vital da interpretação, o paradigma estético (“criador”), a insistência em desprender-se do círculo da memória, o privilégio do instante, a injustiça e a impiedade do novo, a ética do futuro, a raça do porvir, a crítica ao efeito esterilizante do balanço “histórico” daquilo que apenas está em vias de nascer, a diferença entre História e Acontecimento (ou História e Devir), a suspeita com relação à História, ou à dialética que pressupõe, ou à prioridade da História sobre a vida etc.” (PELBART, 1999, p. 69).

7) Tendo em conta a importância dada à inatualidade nessas duas leituras, há que lamentar o lugar secundário que lhe é concedido na crítica posterior. É o que acontece muito especialmente quando confrontamos o livro que, em 1999, publica Manola Antonioli, de cujo título – *Deleuze et la histoire da philosophie* – se esperava, ao menos, uma consideração da influência que a *Segunda Inatual* poderia ter exercido sobre a historiografia deleuziana. Nada disso temos. Apenas a recursividade do *leitmotiv* das *Considerações* (sem referências concretas aos textos de Deleuze) e uma vaga assimilação do mesmo na descrição do exercício da filosofia: “A estupidez e a baixeza têm uma história e a filosofia que as combate tem uma relação essencial com o tempo: “o filósofo forma conceitos que não são nem eternos nem históricos, mas intempestivos e inatuais”. A atualidade da filosofia é sempre intempestiva, esforça-se por criar, por inventar verdades que superem as verdades históricas, sem ser eternas. É por isso que a história da filosofia não é uma cadeia ininterrupta nem uma cadeia eterna, mas uma linha quebrada, descontínua, inscrita numa temporalidade atípica: a filosofia não é nem eterna, nem histórica, mas sempre por vir, intempestiva e inatual” (ANTONIOLI, 1999, p. 47).

8) Também não é muito o que somam os comentários em língua inglesa. Destaquemos, contudo, o reconhecimento do tema por Keith Ansell Pearson, enquanto tonalidade essencial do momento crítico, na linha da dialética negativa de Adorno (PEARSON, 1999, p. 19); a referência de John Rajchman à apropriação do conceito em *Différence et répétition* como “crença que não se preocupa com as regularidades do presente ou as indeterminações do passado, mas antes com o futuro ou o que está por vir” (RAJCHMAN, 2002, p. 148); e, muito especialmente, a ênfase posta por Paul Patton no caráter inatual da redefinição deleuziana da filosofia como “atividade inerentemente política” – “Deleuze e Guattari dividem com Marx, Nietzsche e muitos outros a convicção de que a tarefa dos filósofos é a de ajudar a fazer o futuro diferente do passado. Por essa razão, abordam a filosofia com uma explícita vocação política,

definindo-a como criação “intempestiva” de conceitos” (PATTON, 2000, p. 132).

Em todo o caso, digamos, antes de seguir, que para além do assinalado, a presença de Nietzsche em geral, e da perspectiva da inatualidade em particular, é sem lugar para dúvidas imediatamente sensível ao longo de toda a obra de Deleuze (incluindo, muito especialmente, a parte da mesma que tem a sua origem na colaboração com Guattari).

Como assinalava Foucault numa entrevista de 1983, o assombroso no caso de Deleuze é a seriedade com a qual toma Nietzsche. Mesmo se, para além da notória ausência de referências explícitas, não estamos tão convencidos de que Deleuze não levante a bandeira do seu nome programaticamente, para efeitos de retórica, de sanção teórica ou política, na hora de legitimar o exercício efetivo da sua filosofia (FOUCAULT, 1994, v. IV, p. 444).

## A inatualidade e a redefinição da filosofia

Na introdução a *Qu'est-ce que la philosophie?*, Deleuze e Guattari escrevem que provavelmente não é possível colocar a pergunta sobre a essência da filosofia senão quando já não resta nada mais por perguntar. “Momento de graça”, “quando todos os gatos são pardos”, e no qual o pensador encontra a “liberdade soberana” e a necessária “sobriedade” para questionar o que significa fazer filosofia – “Simplesmente nos chegou a hora de perguntar o que é a filosofia” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 8).

O que não significa, certamente, que a pergunta não acesse a obra conjunta de Deleuze e Guattari, nem que desconheça um lugar – e um lugar de exceção – na obra “individual” de Deleuze. O problema da definição da filosofia é praticamente uma obsessão do pensamento deleuziano, ao mesmo tempo que um território de variações, de filtrações e de fugas, onde as figuras da historiografia propriamente filosófica aparecem continuamente transbordadas e

reconjugadas a partir dos encontros com a psicanálise, a literatura, a política e a ciência.

Nesse sentido, se não é certo que Deleuze tenha esperado a velhice para formular a pergunta, é ainda menos certo que a resposta não varie ao longo da sua obra. Sempre se poderá dizer que a invenção ou construção de conceitos faz o essencial da obra deleuziana (conceito de diferença, conceito de repetição, conceito de agenciamento, conceito de dobra), mesmo quando tal não parece claro do ponto de vista programático. Mas a verdade é que nisso se esconde uma espécie de ilusão retrospectiva.

Evidentemente, já em *Nietzsche et la philosophie*, sob a forma de um estudo monográfico, Deleuze abordava explicitamente a questão da filosofia, mas então a redefinição passava menos pela revalorização do conceito que pela introdução das noções de sentido e de valor. E ainda, se em *Différence et répétition* e em *Logique du sens* a crítica da imagem do pensamento e a pergunta pelo sentido da filosofia encontravam certa complementaridade, a resposta parecia implicar um deslocamento do trabalho filosófico da elaboração de conceitos à determinação de problemas (ou da representação de conceitos à dramatização de ideias). Por fim, nos *Dialogues*, Deleuze chega a abordar a questão da filosofia a partir de uma perspectiva radical, enquanto disciplina sem especificidade alguma, isto é, sem necessidade intrínseca, da qual é necessário fugir, sair, se é que se quer produzir qualquer coisa. O projeto de redefinição atravessa a obra de Deleuze de uma ponta à outra, mas não é um ponto de vista tão específico ou estreito, como o de *Qu'est-ce que la philosophie?* que vai permitir-nos a aproximação à empresa no seu conjunto, isto é, na sua continuidade superficial e nas suas variações profundas. A crítica das filosofias da história, o exercício de certa historiografia não convencional, o distanciamento a respeito das concepções metodológicas tradicionais, o posicionamento no seio da atualidade e a politização do pensamento, dão conta de uma visão mais alargada da atividade filosófica que, se nas suas diversas dimensões dá conta

de uma relação mais ou menos estreita com o conceito, não se reduz ao conceito sem mais.

Da mesma forma, não nos parece que uma noção genérica como a de criação baste para dar conta da peculiaridade da empresa deleuziana. Porque se a ideia de criação parece capaz de abarcar a totalidade das tentativas de Deleuze no que respeita a determinar a natureza do exercício da filosofia (criação de valores, criação de modos de existência, criação de problemas, criação de linhas de fuga, criação – por fim – de conceitos), a amplitude do seu campo semântico torna difícil, se não impossível, a determinação da sua especificidade, no que se distingue de outras práticas criativas, como a arte, a ciência, a política (e o mesmo haveria que dizer, certamente, da noção de crítica; porque se a filosofia “diz o melhor de si como crítica”, não diz tudo).

A especificidade da filosofia, a problematização das suas práticas na obra de Deleuze, em todo o caso, tem que conjugar todas estas coisas numa perspectiva consistente. É o que parece fazer o próprio Deleuze, por uma vez explicitamente, numa carta de 1984 dirigida a Arnaud Villani, na qual sujeita a existência de um livro a três requisitos fundamentais ou condições *sine qua non*: 1) a crítica ou o combate do instituído; 2) a redeterminação do que é importante como reparação de um esquecimento; e 3) a criação de conceitos (DELEUZE *apud* VILLANI, 1999, p. 56). Três elementos básicos, mas essenciais, que com diferentes matizes e diversas funções parecem concorrer sempre na procura deleuziana da definição de um exercício efetivo da filosofia. Três elementos, por outra parte, que Deleuze encontra na ideia nietzschiana de inatualidade, onde a reavaliação (crítica) e a transvaloração (problematização) concorrem com a invenção do novo (criação).

Praticar uma aproximação à redefinição da filosofia que atravessa a obra de Deleuze a partir da perspectiva da inatualidade, portanto, significa privilegiar a recorrência de certas estruturas, certos motivos e certo tom na crítica, na problematização e na criação de conceitos, sobre a elevação a critério de leitura de alguma



definição particular. Não implica a destituição total do valor dessas definições, mas desloca o princípio de sistematização para um ponto de vista que permite a síntese (não necessariamente convergente) das mesmas. A inatualidade, nesse sentido, desempenha o papel de um plano privilegiado, sobre o qual se situa Deleuze na hora de problematizar a natureza, o objeto, a função e os fins da filosofia. Plano de variação, sobre o qual se conjugam diversamente os diferentes pontos de vista, mas também plano de consistência, sobre o qual se articulam as diferentes linhas do pensamento deleuziano (na expectativa, claro está, de que não diste demasiado do desejado plano de imanência sobre o qual seria possível pensar tudo isso de um modo absoluto).

Vimos como essa perspectiva não só não é arbitrária, mas inclusive sólida e fatível, a partir do triplo ponto de vista da *pro-veniência* (relação da inatualidade nietzschiana com o problema da redefinição da filosofia), do *surgimento* (presença dos motivos da inatualidade nietzschiana na problematização deleuziana da filosofia), e da *sedimentação* (importância concedida à filiação e ao conceito pela crítica especializada). Fica, para nós, o desafio de levar a mesma para além da sua sobredeterminação por um exercício demasiado restrito da história da filosofia. Isto é, não nos limitarmos simplesmente a procurar uma correspondência entre as determinações nietzschianas da inatualidade (historiográfica, metafísica e política) e a sua apropriação deleuziana, mas valermo-nos do que de novo e revolucionário tem o ponto de vista de Nietzsche (ruptura com as filosofias da história, proposição de um certo perspectivismo, politização do pensamento) em ordem a propiciar uma abertura de certos problemas e conceitos da filosofia de Deleuze.

De certo modo, então, a pergunta de antes, agora e sempre: o que é a filosofia? vem a ser: o que é a inatualidade? Ou melhor: 1) de que modo constitui a inatualidade uma alternativa às filosofias da história?; 2) em que medida e segundo que princípios implica uma revisitação dos critérios historiográficos?; 3) quais são as suas consequências metodológicas do ponto de vista da forma, mas também do

da potência?; 4) como se inscreve na ordem da atualidade?; 5) que concepção da ação política tem por resultado?, e 6) em que sentido, um programa filosófico, histórico e político semelhante, fundado sobre a inatualidade, pode produzir efeitos, já não só sobre o pensamento, mas diretamente sobre a sociedade?

Questões que, por fim, repetindo o gesto subversivo da apropriação foucaultiana das perguntas críticas fundamentais, bem poderíamos reformular da seguinte forma: 1) que posso conhecer, ou de que invenções somos capazes?; 2) que devo fazer, ou por quê e para quem escrever?; e 3) que me é dado esperar, ou, mais claramente, de que ordem são as mudanças às quais ainda podemos aspirar?

Não estou convencido de que uma obra como a de Deleuze, que sistematicamente propõe conceitos contra todas as formas de totalização, possa ser totalizável alguma vez, de alguma maneira. De todos os modos, procurei trabalhar os conceitos e os temas do seu pensamento dando-lhes o máximo de consistência possível. E se não posso afirmar taxativamente que os diversos problemas e as diversas linhas de desenvolvimento que pus em jogo sejam por completo compatíveis (isto é, não só não contraditórias, mas também composíveis), a verdade é que tentei dar conta das divergências intrínsecas à obra cada vez que me pareceram de alguma importância (quer remetendo-as ao contexto de criação, quer pondo de relevo as suas variantes valorativas ou conceituais).

Ao mesmo tempo, procurei ocasionalmente expor os conceitos deleuzianos a encontros com figuras literárias, políticas, artísticas e filosóficas, que a inscrição histórica do seu pensamento coibia ou, pelo menos, não deixava prever. Pretendi somar assim, ao tratamento crítico da obra (avaliação das suas pretensões e determinação do seu alcance), a abertura problemática dos seus conceitos (variação).

O resultado é menos uma determinação completa *da* ideia deleuziana da filosofia a partir do conceito nietzschiano de inatualidade, que a abertura ou a recapitulação de alguns conceitos que

parecem prolongar essa perspectiva, e cuja fecundidade poderia levar mais longe que nunca a determinação da filosofia como exercício efetivo de um pensamento ativo.

Um conjunto, por fim, para retomar a fórmula de Mallarmé popularizada por Derrida, sem outra novidade que um espaçamento da leitura.







# I Filosofia e acontecimento

## *A inaturalidade como eventualização e contraefetuação*

*O socialismo era tudo mentira, mas  
o capitalismo é tudo verdade.*

*Fernando León de Aranoa  
As segundas-feiras ao sol*

Na história, o inatural, o intempestivo, tem um nome: a revolução. Como ideia, como fato, como promessa ou como instituição, mas sobretudo como problema, a revolução constitui para boa parte da filosofia francesa contemporânea – ao menos para a da segunda metade do século XX – o horizonte de qualquer tematização efetiva da história, dos seus progressos ou da sua interrupção, da sua estrutura ou do seu sentido, da sua possível realização e da sua eventual subversão. A revolução como conceito, o conceito de revolução, mas também as revoluções concretas de 1917 e de 1789, as barricadas de 1848 e as manifestações de 1968, o estado soviético ou chinês, e as revoltas que, sob os mais diversos signos, explodem um pouco por todas as partes no terceiro mundo. Isso é certo a respeito de Kojève e de Sartre, de Merleau-Ponty e de Lévi-Strauss, de Althusser e de Foucault, de Derrida e de Lyotard, e não é menos certo a respeito de Deleuze.

Para além das alternativas biográficas e bibliográficas que parecem permitir periodizar a sua obra (primeira época das monografias, encontro com Guattari, crítica do capitalismo, politização

da literatura etc.), a polêmica em volta da revolução não está nunca ausente na obra deleuziana (ou não se deixa entender completamente sem ela). É mais ou menos clara na crítica da dialética e na tipologia da vontade que encontramos em *Nietzsche et la philosophie* e aparece em primeiro plano na des(cons)trução da psicanálise de *L'Anti-Edipe*; nunca deixa de estar presente nas análises dos casos literários, de Kafka a Bartleby (passando, muito especialmente, pela leitura de Lawrence), nem certamente dos estudos sobre cinema, onde a revolução (e a sua crise) determinam essa muito especial taxonomia das imagens; por fim, em *Qu'est-ce que la philosophie?*, ocupa um lugar fundamental na problematização da conjunção da filosofia com a atualidade.

A revolução, ou seja, o intempestivo. Para além das filosofias da história (reformistas, revolucionárias ou niilistas), a revolução é para Deleuze a cifra por excelência do intempestivo como irrupção na história (enquanto movimento contra o tempo, sobre o tempo, a favor de um tempo por vir). O intempestivo como acontecimento, o acontecimento como política (ou desde uma perspectiva política). Uma ideia muito particular da revolução, portanto, que virá determinar o conceito deleuziano de acontecimento, e na mesma medida será determinada por este, a meio caminho entre a inscrição nos fatos e o sentido da história, diferença produtiva ou linha de transformação, que não carrega de sentido político a noção de acontecimento sem ver mudado o seu estatuto ontológico pela mesma operação. Uma ideia tão particular, que poderia chegar a pôr em questão que se trate rigorosamente da revolução, mas cuja possibilidade Deleuze procura salvar de qualquer forma, quer pondo em jogo uma série de distinções sutis, quer elaborando uma concepção verdadeiramente intempestiva do acontecimento, para além do seu encadeamento numa dialética para o fim da história, da sua redução a epifenômeno das estruturas (ou da *praxis*), ou da sua assimilação à “estupidez” ou à “cólera” dos fatos.

## Lógica do acontecimento

Na época da edição de *Logique du sens*, na França, a revolução era muitas coisas para muita gente. A adesão ao PCF ou o repúdio do regime soviético, o maoísmo incipiente ou os estertores de Maio, não deixavam ninguém indiferente, e – como assinala Vincent Descombes – transluziam mais ou menos claramente nos discursos filosóficos. Assim, por exemplo, uma controvérsia erudita sobre o método nas ciências humanas, como a que se produz entre Sartre e Lévi-Strauss, tem por fundo um assunto rigorosamente político (no qual se joga, entre outras coisas, a equiparação dos discursos revolucionários às mitologias das sociedades primitivas e, portanto, a negação do seu valor político).

Apesar da sua acostumada reserva (e da apoliticidade que costumam atribuir-lhe os comentadores nesse período), Deleuze não é uma exceção. Em *Différence et répétition*, para expor só um caso, a contraposição dos modos de pensar a diferença passa por uma distinção entre perspectivas que implica um claro posicionamento na polémica contemporânea: e então temos, por um lado, o ponto de vista do político, “que se preocupa, antes de mais, em negar o que ‘difere’, para conservar ou prolongar uma ordem estabelecida na história, ou para estabelecer uma ordem histórica que solicita já no mundo as suas formas próprias de representação” (DELEUZE, 1968, p. 75) e, por outro, o ponto de vista do poeta, “que fala em nome de uma potência criadora, orientada a subverter todas as ordens e todas as representações para afirmar a Diferença no estado de revolução permanente do eterno retorno” (DELEUZE, 1968, p. 75). Essa distinção filosófica é rigorosamente política, inclusive quando mediante a mesma Deleuze se distancia explicitamente das políticas partidárias, comprometendo o político num verdadeiro devir-filosófico. A afirmação da revolução como processo criativo e subversivo implica uma desqualificação de qualquer “instituição revolucionária”, na mesma medida em que a associação ao eterno retorno vai contra qualquer ideia de filosofia da história (salvando, contudo, esse “grão de revolução permanente” do qual todo o pensador privado tem necessidade

(DELEUZE, 2003, p. 111). Mas, sobretudo, através da homologação da conservação do existente e da representação do novo, e da sua recusa conjunta, em proveito de uma perspectiva criativa, Deleuze propõe uma saída filosófica à chantagem que denunciava em toda a crítica do comunismo uma absolvição do mundo capitalista; porque, certamente, se é possível que ambas as perspectivas possam coincidir ocasionalmente (“em momentos particularmente agitados”) nunca são a mesma coisa. A atitude perante a diferença revela-se, portanto, imediatamente política, e marca uma posição na polêmica contemporânea em volta da revolução. Uma posição adotada por Deleuze já então com alguma consistência (em 1967, com efeito, falando sobre Nietzsche, já distinguia a revolução enquanto irrupção do intempestivo, da revolução enquanto prática ou discurso político, admitindo a possibilidade de uma coincidência dos atos poéticos e das ações políticas em circunstâncias excepcionais (DELEUZE, 2003, p. 178-181).

Em todo o caso, é no livro imediatamente posterior, *Logique du sens*, que Deleuze vai assentar filosoficamente, e de modo taxativo, os princípios ontológicos desta posição política, substituindo a história do sentido por uma lógica do acontecimento.

A noção de acontecimento encontra-se no coração da filosofia deleuziana. Em princípio, é o próprio Deleuze quem o vê assim, que, em 1988, numa entrevista com François Ewald e Raymond Bellour, declarava: “Em todos os meus livros procurei a natureza do acontecimento” (DELEUZE; GUATTARI, 1990, p. 194). De fato, assistimos na sua obra à deslocação ostensiva da pergunta filosófica fundamental da essência para o acontecimento: “O conceito expressa o acontecimento, não a essência ou a coisa” (DELEUZE, 1990, p. 40). O objeto da ideia deixa de ser a essência, em proveito dos acontecimentos que pontuam as transformações, deformações, transmutações e passos da ideia: “o quadrado já não existe independentemente de uma quadratura, o cubo de uma cubicação, a recta de uma retificação” (DELEUZE, 1980, p. 448).



O acontecimento é a paixão do conceito deleuziano. E, nesse sentido, *Qu'est-ce que la philosophie?* esforça-se por estabelecer claramente uma relação biunívoca fundamental entre conceito e acontecimento: “os acontecimentos constituem a consistência de conceito” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 143), enquanto que “o conceito é o perímetro, a configuração, a constelação de um acontecimento futuro” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 36).

Nessa mesma medida, o acontecimento é o que define, com mais insistência que qualquer outra noção deleuziana, a aposta da sua filosofia (uma filosofia do acontecimento, como a caracterizava já em 1994 François Zourabichvili): “A grandeza de uma filosofia avalia-se pela natureza dos acontecimentos a que os seus conceitos nos incitam” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 37).

A doutrina deleuziana do acontecimento encontra a sua primeira formulação em *Logique du sens*, que teríamos que ler, preferencialmente e em primeiro lugar, como uma lógica do acontecimento. Uma lógica complexa, que implica a revisitação da lógica tradicional do sentido, com os seus três termos consensuais e o privilégio concedido alternativamente ao referente, à intenção e à língua, conforme seja o caso. Contra as três teorias contemporâneas mais importantes sobre o sentido (o positivismo lógico, a fenomenologia e o estruturalismo), Deleuze vai deslocar o problema do sentido – paralelamente ao deslocamento da preocupação filosófica da essência ao acontecimento – sobre um plano *evenementiel*, que é ao mesmo tempo extra-proposicional, a-subjetivo e pré-individual.

A reformulação da questão do sentido, com efeito, aparece ligada à problematização do acontecimento, na medida em que parece existir um paralelo entre a questão pelo sentido das proposições (referência, intenção e significante, por um lado; sentido, por outro) e o modo como é pensado o ser (essência, sujeito e estrutura, por um lado; acontecimento, por outro). E se Deleuze descarta, sucessivamente, as concepções neopositivistas, fenomenológicas e estruturalistas do sentido, não é só com a intenção de dar uma teoria da significação, mas também, e especialmente, com o objeto de abrir caminho para um

novo modo de pensar o acontecimento (para além da sua assimilação aos estados de coisas ou à experiência de um sujeito, mas também para além da sua desativação nas estruturas simbólicas). “Onde se aloja o sentido de uma proposição?” é a pergunta que se faz a filosofia contemporânea, quando trata de apreender o acontecimento. E é precisamente essa questão – em virtude de quê existe algo como o sentido de uma proposição? – que conduzirá Deleuze a procurar um conceito adequado para pensar o acontecimento.

*Logique du sens* põe em questão três formas de dar conta do sentido de uma proposição: 1) o sentido como referente; 2) o sentido como intenção; e 3) o sentido como significante.

1) Em princípio, o sentido de uma proposição ou de uma palavra não se reduz ao seu referente, e não adianta procurá-lo num estado de coisas que denotaria ou significaria. Isto é, o sentido de uma proposição não se encontra na relação de correspondência com os fatos (referência). Para além da adequação ou inadequação da proposição e dos fatos, para além da verdade ou falsidade de uma proposição, a proposição guarda um sentido, isto é, tem um sentido, embora seja falsa, o que permite que seja possível entendê-la como tal e, em consequência, declarar a sua falsidade.

2) Mas se o sentido de uma proposição não se encontra fora da proposição, ou na relação com o que está fora da proposição (entre as palavras e as coisas), também não se encontra no sujeito. Porque se o sentido da proposição não se reduz à denotação de estados de coisas, tampouco se reduz à significação que a mesma possa ter para o sujeito que a pronuncia (intenção), na medida em que a língua excede sempre o sujeito da enunciação, e o sentido não se reduz, nem sempre, nem a maioria das vezes, à intenção com a qual um sujeito qualquer pronuncia uma proposição ou diz uma palavra.

3) Contudo, isso não significa que não exista outra alternativa senão procurar o sentido de uma proposição no código ou na estrutura da língua na qual uma proposição está dada (isto é, no campo semântico das palavras e na possibilidade das suas

combinatórias). O sentido não se reduz à ordem do significante; o sentido não responde apenas às relações possíveis numa estrutura de significação (código). Por um lado, a estrutura de uma língua só tem uma existência metodológica (não dá conta da sua origem), e permanece abstrata (sem efeito) enquanto não é referida, quer a um sujeito que atualiza alguma das suas possibilidades de significação, quer a um estado de coisas que lhe dá um significado concreto. Por outro lado, a estrutura não dá conta nem da sua gênese nem dos desvios e inovações às quais se encontra aberta.

Em resumo, o sentido “não se confunde na proposição que o expressa nem com a designação, nem com a manifestação, nem com a significação” (DELEUZE, 1969, p. 123). Tanto a filosofia analítica como a fenomenologia e o estruturalismo, portanto, falham o sentido da proposição. O sentido não se reduz nem à encarnação do sentido nas coisas ou nos fatos denotados, nem à doação de sentido por parte dos sujeitos falantes, nem à estruturação do sentido na língua: “Numa palavra, não podemos achar o sentido fora da linguagem (nos corpos ou nos fatos) nem dentro dela (nos seus sistemas de significação ou nos seus usuários)” (PARDO, 1990, p. 98).

Para Deleuze, a resposta a essa série de impossibilidades só pode vir do lado do acontecimento. Para além da designação, da manifestação e da significação, para além dos estados de coisas de um mundo, das atitudes de um sujeito e das combinações de uma estrutura, o acontecimento dá conta do sentido a partir de uma dimensão pré-individual, a-subjetiva e extraproposicional (tornando possível, de uma só vez, a linguagem, a subjetividade e a individuação).

Mas, então, o que é o acontecimento? Podemos precisar, em princípio, o que não é. O acontecimento não é um estado de coisas que possa servir de referente a uma proposição. Também não é a decisão ou a crença de um sujeito: nem vontade nem intenção. Por fim, o acontecimento não é da ordem da significação pura, isto é, não é assimilável a uma estrutura ou um código. Essas três determinações negativas não implicam que o acontecimento, tal como o concebe Deleuze, não mantenha relações efetivas com a estrutura,

o sujeito e o referente. De fato, a definição deleuziana do acontecimento passa muito especialmente por essa relação, pela função que desempenha o acontecimento em relação aos mesmos.

1) Em primeiro lugar, o acontecimento está associado às séries que definem as estruturas, em relação às quais aparece como o elemento genético que dá lugar às relações diferenciais que compõem cada série:

A essas relações, ou melhor, aos valores dessas relações, correspondem acontecimentos muito particulares, ou seja, singularidades assinaláveis na estrutura: igual ao que sucede no cálculo diferencial, onde certas distribuições de pontos singulares correspondem aos valores das séries diferenciais. Por exemplo, as relações diferenciais entre fonemas atribuem certas singularidades numa língua, em cujas “proximidades” se constituem as sonoridades e significações características da língua. [...] Uma estrutura implica, em todo o caso, distribuições de pontos singulares correspondentes a séries de base. Por isso é inexato opor a estrutura e o acontecimento: a estrutura implica um registo de *acontecimentos* ideais, ou seja, toda uma *história* que lhes é interior (DELEUZE, 1969, p. 66) (grifos do autor).

Além desses acontecimentos na base de toda a série estrutural, é necessário considerar ainda um acontecimento de outra ordem, ou a partir de outro ponto de vista: acontecimento de acontecimentos, que jogaria o papel de diferenciante das séries e operador das sínteses das mesmas. Princípio de distribuição das singularidades que está associado no domínio da estrutura a essa espécie de elemento paradoxal (elemento supernumerário ou casa vazia), do qual Lévi-Strauss dizia que era “em si mesmo vazio de sentido e por isso susceptível de receber qualquer sentido, cuja única função é colmatar a distância entre o significante e o significado” (LÉVI-STRAUSS, 1950, p. 48-49). Deleuze (1969, p. 68, 72) escreve:

Enquanto as séries são recorridas pela instância paradoxal, as singularidades mudam de conjunto. Se as singularidades são verdadeiros acontecimentos, comunicam num só e mesmo acontecimento que não cessa em redistribuí-las [...]. cada combinação, cada distribuição é um acontecimento; mas a

instância paradoxal é o Acontecimento no qual comunicam e se distribuem todos os acontecimentos, o único acontecimento do qual todos os demais são fragmentos e farrapos.

As singularidades (o acontecimento enquanto singularidade) aparecem então enquanto processo de síntese, envolvendo todos os pontos singulares a partir de um ponto aleatório. Porque

é próprio do *acontecimento* tanto subdividir-se sem cessar como reunir-se num só e mesmo Acontecimento, é próprio dos *pontos singulares* distribuírem-se segundo figuras móveis comunicantes que fazem de todas as tiradas um só e mesmo tirar (ponto aleatório) e do tirar uma multiplicidade de tiradas (DELEUZE, 1969, p. 138) (grifos do autor).

O acontecimento é, em primeiro lugar, a singularidade, mas a singularidade, enquanto acontecimento, é o operador da distribuição e redistribuição das singularidades nas séries. Acontecimento de segunda ordem que assegura a doação do sentido na série significante e na significada (determinando como significante a série na qual aparece como excesso e como significada aquela na qual aparece correlativamente como defeito). Nesse duplo sentido, Deleuze afirma que não há estrutura sem acontecimento.

2) Em segundo lugar, o acontecimento trava uma relação não menos importante com a subjetividade. Uma relação mais complexa, também, na medida em que, se a lógica do acontecimento pressupõe muitos dos elementos do estruturalismo, implica, pelo contrário, a crítica e destruição da fenomenologia e das filosofias do sujeito em geral. A postulação do acontecimento como operador da síntese entre séries significantes e significadas implica imediatamente a correlativa substituição do sujeito pelo acontecimento. O acontecimento, desta vez, como “sujeito paradoxal”.

Deleuze criticava precisamente o fato de que Husserl não pensara a gênese do sentido a partir de uma instância paradoxal, que apelara ao *sentido comum* como faculdade originária e ao *bom sentido* como faculdade empírica de dar conta dos processos de identificação dos objetos em geral – “sujeito transcendental que conserva a forma

da pessoa, da consciência pessoal e da identidade subjetiva, e que se contenta com calcar o transcendental dos caracteres do empírico” (DELEUZE, 1969, p. 119). Afirmava, pelo contrário, que o sujeito, “*ainda que já não haja sujeito [...] é essa singularidade livre, anônima e nômade que recorre tanto os homens como as plantas e os animais independentemente das matérias da sua individuação e das formas da sua personalidade*” (DELEUZE, 1969, p. 131). A lógica do acontecimento começa, nesse sentido, e não arbitrariamente, com a perda da identidade pessoal de Alice. Ao fim e ao cabo, para Deleuze “a incerteza pessoal não é uma dúvida exterior ao que acontece, mas uma estrutura objetiva do próprio acontecimento” (DELEUZE, 1969, p. 11-12).

*Logique du sens* rejeita assim a alternativa que parecia impor a filosofia transcendental (que o informe, o caos, quer um ser individuado, uma forma personalizada; que singularidades já em indivíduos e pessoas, que o abismo indiferenciado), postulando a possibilidade de pensar a síntese do singular para além do indivíduo e do sujeito: “Pretendemos determinar um campo transcendental impessoal e pré-individual, que não se pareça com os campos empíricos correspondentes e não se confunda com uma profundidade indiferenciada” (DELEUZE, 1969, p. 124). Contra o sujeito transcendental e o sujeito empírico, contra a consciência e o indivíduo, Deleuze propõe a noção de “acontecimento transcendental”, ou seja, o deslocamento do transcendental em direção a uma dimensão a-subjetiva, pré-pessoal, trans-individual e inconsciente, mas capaz ainda de funcionar como operador de sínteses e princípio para a proliferação das séries. O acontecimento, então, como campo transcendental *sui generis* ou “quarta pessoa do singular” (expressão que Deleuze retoma de Lawrence Ferlinghetti, um dos primeiros poetas da *beat generation*), que não tem outra materialidade senão a das singularidades que sobrevoa e redistribui. O acontecimento ou as singularidades, portanto, como alternativa à síntese da pessoa e da análise do indivíduo tal como são (ou se fazem) na consciência. Alternativa e transvaloração, porque se as singularidades já não dependem da pessoa nem do indivíduo (não se trata já de meras

singularidades individuais ou pessoais: o campo transcendental é tão pouco individual como pessoal), presidem, não obstante, “a gênese dos indivíduos e das pessoas; repartem-se num “potencial” que não implica por si mesmo nem *Moi* nem *Je*, mas os produzem ao atualizar-se” (DELEUZE, 1969, p. 124).

Gênese *evenementiel* do indivíduo que Deleuze explica recorrendo, já não à “maquinaria pesada” de Husserl, mas ao “teatro” de Leibniz. Em Leibniz, com efeito, os indivíduos constituem-se na vizinhança das singularidades que envolvem ou dos acontecimentos aos quais dão expressão: “Um ponto singular prolonga-se analiticamente sobre uma série de ordinários, até à vizinhança de outra singularidade etc. Assim, constitui-se um mundo, com a condição de que as séries sejam convergentes (“outro” mundo começa na vizinhança dos pontos onde as séries obtidas divergem). Um mundo envolve já um sistema infinito de singularidades selecionadas por convergência. Mas, nesse mundo, constituem-se indivíduos que selecionam e envolvem um número finito de singularidades do sistema” (DELEUZE, 1969, p. 133). Evidentemente, na medida em que o expressado não existe fora das suas expressões, todo o acontecimento, toda a singularidade não aparece senão enquanto predicado analítico de um sujeito. Mas o expressado, o acontecimento, subsiste sempre segundo outro modo nas singularidades que sobrevoa, e que presidem e determinam a constituição dos indivíduos (como o mundo onde Adão pecou preside, subsiste e sobrevive a Adão pecador).

O acontecimento enquanto princípio de distribuição e síntese das singularidades é o novo sujeito deleuziano. Pessoa (*personne*) que não é ninguém (*personne*) ou indivíduo feito a partir de uma costela. Sujeito paradoxal, presente onde não o procuramos, ausente aí onde o encontramos, sempre travestido nas figuras nas quais se atualiza (porque na mesma medida em que determina a expressão, codetermina o sujeito empírico da expressão, pessoa ou indivíduo). Em parte como a doença de Nietzsche: causa ou inspiração da obra, que não se confunde completamente com o quadro clínico da sífilis (ainda que também esteja na sua origem), porque o que expressa o

acontecimento, apesar de se manifestar através de um indivíduo ou de uma pessoa, não se esgota na circunstância da sua manifestação (coisa que explica que, apesar da morte de Nietzsche, a doença continue a operar os seus efeitos na obra). Ou, também, como na literatura de Joe Bousquet, ferida que nascemos para encarnar.

3) Agora, apesar da correção ou da apropriação do estruturalismo, assim como da confrontação com a fenomenologia, os limites da noção deleuziana de acontecimento implicam também uma relação do acontecimento com os fatos, do acontecimento com os estados de coisas, para perfilar qualquer coisa para além de uma definição formal. Positivamente, com efeito, a caracterização deleuziana do acontecimento vai concentrar-se na relação do acontecimento com os estados de coisas, com os corpos e as misturas de corpos que estão na origem de todo o acontecimento, e no que diferencia o acontecimento destes. Polarização que se explica, se se tem em conta a referência de Deleuze à distinção estoica que inspira o seu conceito de acontecimento.

Os estoicos distinguiam duas classes de coisas. Por um lado, “os corpos, com as suas tensões, as suas qualidades físicas, as suas relações, as suas ações e paixões, e os “estados de coisas” correspondentes. Esses estados de coisas, ações e paixões, são determinados pelas misturas entre corpos” (DELEUZE, 1969, p. 13). E, por outro, os efeitos das misturas e da interação geral dos corpos (na medida em que não há, para os estoicos, efeitos nos corpos, senão que no domínio do corporal tudo são causas); portanto, já não corpos, mas coisas de uma natureza completamente diferente: “incorporais”, isto é, não qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos ou dialéticos – acontecimentos.

Seguindo a leitura de Emile Bréhier, Deleuze identifica o acontecimento com essa maneira de ser que consiste em ser pura e simplesmente um resultado, um efeito, e que se distingue, nos estoicos, do ser profundo e real dos corpos e das relações de força. Nesse sentido, dos acontecimentos,



não é possível dizer que existam, mas apenas que subsistem ou insistem, com esse mínimo de ser que convém ao que não é uma coisa, uma entidade existente. Não são substantivos nem adjetivos, mas verbos. Não são agentes nem pacientes, mas resultados de ações e de paixões, “impassíveis”: impassíveis resultados (DELEUZE, 1969, p. 13).

Se a definição deleuziana do acontecimento ficasse por aqui (a neutralidade, a ineficácia, a impassibilidade), seria bastante decepcionante. Mas nem sequer essa definição nominal, extraída do estoicismo e adotada literalmente por Deleuze, implica que o acontecimento renuncie a toda a ascendência efetiva com relação aos corpos. Sendo de natureza diferente das ações e paixões dos corpos, o acontecimento depende, contudo, dos corpos. Porém, dada a completa heterogeneidade entre a causa e o efeito, o acontecimento preserva uma diferença específica e assegura a sua autonomia ao associar-se, superficialmente, a outra ordem de causalidade (estritamente incorporeal, mas nem por isso menos real). Mesmo sendo efeitos incorporeais, mesmo não sendo estritamente causas sequer uns com relação a outros, os acontecimentos ainda exercem certa ação, certa causalidade: quase-causalidade ou causalidade expressiva (“causalidade expressiva” é, sem dúvida, uma melhor expressão) que determina as leis incorporeais segundo as quais se combinam (DELEUZE, 1969, p. 169).

O acontecimento tem certo poder genético, que opera, sobre o plano ou a superfície do sentido, a distribuição e redistribuição dos estados de coisas nos quais se encarna. Deleuze explica essa aparente contradição (afinal o acontecimento obedece ou rege o corporal?) mediante a distinção, no domínio dos corpos, de duas dimensões: 1) os corpos tomados na sua profundidade indiferenciada, e 2) os corpos individuados.

Como já vimos na sua confrontação com o estruturalismo e a fenomenologia, os corpos individuados, as séries e as pessoas, dependem, para Deleuze, do acontecimento enquanto singularidade em torno da qual se constitui a individuação propriamente dita. Mas

o acontecimento enquanto efeito incorporal depende ainda da pulsão dos corpos, enquanto profundidade indiferenciada:

Essa pulsão atua tanto pela formação de um mínimo de superfície para um máximo de matéria (por exemplo, a forma esférica), como pelo acréscimo das superfícies e a sua multiplicação segundo diversos procedimentos (estiramento, fragmentação, trituração, secura e humetação, absorção, espuma, emulsão etc.) [...] Há toda uma física das superfícies enquanto que efeito das misturas em profundidade, que recolhe sem cessar as variações, as pulsões do universo inteiro, e as envolve nestes limites móveis (DELEUZE, 1969, p. 149-150).

Por outro lado, se a superfície é o lugar de constituição dos acontecimentos como singularidades, é ao mesmo tempo o campo transcendental de toda a individuação corporal: “[...] num caso, o acontecimento se vincula com as suas causas corporais e a sua unidade física; noutro, o acontecimento se vincula com a sua quase-causa incorporal, causalidade que recolhe e faz ressoar na produção da sua própria efetuação” (DELEUZE, 1969, p. 169).

Por tudo isso, o acontecimento tem a forma da duplicidade que caracteriza o elemento paradoxal que diferencia esse novo campo transcendental sem sujeito que domina toda a *Logique du sens*: produção, multiplicação e consolidação de superfícies, que se expressam (subsistem) na língua e se estendem (sobrevêm) aos corpos.

Dizíamos que, segundo Lévi-Strauss, a linguagem comporta sempre excesso de significante e defeito de significado. Agora podemos ver que esse excesso e esse defeito são as duas metades do acontecimento incorporal: como expressado da proposição (significante excedente), e como atributo dos estados de coisas (carência). Falta na ordem do significado (corpos) porque não é um corpo; sobra na ordem do significante porque não pode significar nada (nenhum estado de coisas), porque não remete aos *facta* (PARDO, 1990, p. 102).

## A revolução como acontecimento

De um modo geral, a definição deleuziana do acontecimento põe em questão as noções de estrutura, de sujeito e de história, enquanto representações homogeneizantes de uma sucessão de estados de coisas, de uma série de decisões ou atos de consciência, ou de uma estratificação de elementos diferenciais. À custa de uma representação totalizadora dos fatos, da consciência ou do inconsciente, a filosofia, a história, e as ciências humanas em geral falham o acontecimento no mesmo ponto: o que perdem é o acontecimento como singularidade e como linha de transformação (isto é, o reduzem a uma efetuação da consciência, da estrutura ou dos fatos).

Nesse sentido, Foucault assinalava a importância da aproximação deleuziana por oposição às três grandes tentativas falidas contemporâneas ao seu pensamento: o neopositivismo, a fenomenologia e a filosofia da história, que respectivamente confundem o acontecimento com um estado de coisas, remetem-no ao trabalho de uma consciência e enquadram-no entre o futuro e o passado encerrando-o num presente sempre igual a si mesmo:

Três filosofias, pois, que perdem o acontecimento. A primeira, sob o pretexto de que não se pode dizer nada do que está “fora” do mundo, rejeita a pura superfície do acontecimento, e quer encerrá-lo à força – como um referente – na plenitude esférica do mundo. A segunda, com o pretexto de que só há significação para a consciência, coloca o acontecimento fora e adiante, ou dentro e depois, situando-o sempre com relação com o círculo do eu. A terceira, com o pretexto de que só há acontecimento no tempo, desenha-o na sua identidade e submete-o a uma ordem bem centrada (FOUCAULT, 1994, v. II, p. 83-84).

Foucault parece negligenciar a crítica do estruturalismo, coisa que se explica se tivermos em conta que o seu texto é de 1970, praticamente contemporâneo de *L'archéologie du savoir* (1969), livro que ainda está fortemente marcado por um certo uso do estruturalismo (encontramos 85 ocorrências de termos da família de “structure”, ainda dez mais que em *Les mots et les choses*). Agora, como tentaremos

mostrar, a concepção deleuziana do acontecimento, mesmo quando é trabalhada em íntima relação com o estruturalismo, pressupõe uma correção ou uma crítica do mesmo (enquanto ignora o papel genético das singularidades e, por isso mesmo, não alcança a natureza última do campo transcendental perseguido por Deleuze).

Numa tentativa de superar os diversos intentos contemporâneos de pensar a realidade, especialmente no que respeita à explicação da mudança na história (acontecimento), Deleuze desloca o problema dos fatos, o sujeito e a estrutura, em direção às singularidades. A história está constituída apenas por transformações que se operam nos estados de coisas, as vivências e as relações entre os elementos que a compõem, mas o agente de tais transformações não pertence à história, ou pelo menos não se reduz à efetuação histórica destes objetos, estruturas e sujeitos. O acontecimento, enquanto singularidade, enquanto linha de transformação, de inspiração e redistribuição, escapa à história.

Desde esse ponto de vista, a caracterização deleuziana do acontecimento denuncia certa polarização, que passa pela simplificação dos diversos elementos a respeito dos quais víamos delinear-se o conceito de acontecimento (sujeito, objeto, estrutura), concentrando-se na história e os fatores históricos, a respeito dos quais o acontecimento virá a constituir uma espécie de dimensão a-histórica (e na qual se conjugam o pré-individual, o a-subjetivo e o extraproposicional). Trata-se de uma polarização que terá uma continuidade singular na obra de Deleuze, e que acabará por definir uma distinção de dois termos – o devir e a história –, em detrimento da mais complexa diferenciação de quatro termos que rege *Logique du sens*. E isso parecera acontecer, em princípio, desde que o conceito de acontecimento deixa de ser pensado a partir dos problemas do sentido e passa a considerar-se preponderantemente como singularidade e linha de transformação de estados de coisas, de configurações da subjetividade e/ou de estruturas (produtivas ou simbólicas).

Historicamente, talvez, essa simplificação poderia ser vista como o resultado da simplificação da discussão em volta da revolução.

Se as denúncias da revolução (do fracasso ou dos horrores da revolução) já eram importantes para a publicação de *Logique du sens*, a verdade é que ainda existia sobre o horizonte político e filosófico da época toda uma série de discursos intelectuais associados à defesa de certa filosofia da história, e de uma filosofia da história revolucionária. A avaliação foucaultiana de Deleuze apontava muito especialmente nesse sentido. Os objetos da sua crítica são, nomeadamente, Sartre e Merleau-Ponty que, alternativamente, e a partir da ruptura, tratavam de superar a crítica do estado da revolução afirmando uma diferença essencial entre o sentido e o acontecimento, segundo a qual a Revolução (o sentido ou a ideia da revolução) diferia essencialmente da revolução (a instituição ou o estado de fato da revolução, isto é, a versão oficialista ou a crítica burguesa da revolução):

A fenomenologia deslocou o acontecimento com relação ao sentido: ora colocava adiante e à parte o acontecimento bruto – penhasco da facticidade, inércia muda do que sucede –, e logo o entregava ao ágil trabalho do sentido que escava e elabora; ora supunha uma significação prévia que em redor do eu teria disposto o mundo, traçando vias e lugares privilegiados, indicando de antemão onde poderia produzir-se o acontecimento, e que aspecto tomaria. Ora o gato que, com bom sentido, precede o sorriso; ora o sentido comum do sorriso, que (se) antecipa ao gato. Ora Sartre, ora Merleau-Ponty. O sentido, para ambos, não estava nunca na hora do acontecimento (FOUCAULT, 1994, v. II, p. 83).

Tomemos o caso de Sartre. Sartre explica a ação revolucionária (comunista), justamente reduzindo a produtividade do acontecimento ao resultado imediato da vontade dos indivíduos. O ato de consciência está para Sartre na base de tudo. Também, portanto, e muito especialmente, na base de todo o acontecimento. Ou, melhor, o ato de consciência é o acontecimento por excelência (e, nesse sentido, nada pode ser causa de um ato de consciência): “a falta de um conhecimento minucioso de todos os acontecimentos – que não é possível mais que ao historiador, e retrospectivamente –, é só a consciência quem decidirá” (SARTRE, 1965, p. 8).

Como assinala Merleau-Ponty (ainda que, é certo, não tem por objeto da sua crítica a *Critique de la raison dialectique*, mas *Les communistes et le Paix*, publicado três anos antes de *Les aventures de la dialectique*, em 1952),

o fato, enquanto é, não comporta a sua significação: é de outra ordem, depende da consciência e, justamente por esta razão, não pode ser rigorosamente nem justificado nem excluído pelos fatos. Nunca encontramos então mais que fatos investidos de consciência. [...] não é nunca assunto de verdade, mas de pontos de vista que são já posicionamentos. Entre o “puro fato”, que tem o sentido que se queira, e a decisão, que lhe dá um único sentido, não há mediação. [...] Para Sartre, a tomada de consciência é um absoluto, dá o sentido, e, quando se trata de um acontecimento, irrevogavelmente (MERLEAU-PONTY, 1955, p. 161-162).

Sartre contrapõe à dialética oficialista e ao historicismo científico uma filosofia existencialista que nega toda a dialética totalizadora para além da *praxis* humana individual, isto é, para além da ação consciente do indivíduo. Não existe dialética senão na medida em que existem indivíduos dialéticos. Libera, assim, o acontecimento da sobredeterminação cientificista pelas condições materiais, mas apenas para submetê-lo à sobredeterminação existencialista da consciência: a superação das condições materiais dadas com vista a um fim que o homem se propõe livremente como projeto. Nesse sentido, em 1946, escrevia: “O revolucionário define-se pela superação da situação na qual se encontra” (SARTRE, 1990, p. 179), e definia a dialética, não já como uma lei que se imporia *a priori* à ação individual, mas como a resultante integrada de todas as ações individuais na história. Sartre admite os pressupostos do materialismo histórico:

Nós aderimos sem reservas a esta fórmula de O *Capital*, por meio da qual Marx define o seu ‘materialismo’: ‘o modo da produção material domina em geral o desenvolvimento da vida social, política e intelectual’; e não podemos conceber este condicionamento sob outra forma que não seja a de um movimento dialético (contradições, superação, totalização) (SARTRE, 1965, p. 31-32).

Mas onde Sartre escreve “sem reservas”, devemos ler “provisoriamente”. Porque Sartre inverte, de fato, os pressupostos do materialismo, na medida em que coloca a liberdade humana para além das condições materiais da existência humana; o homem não se reduz às circunstâncias que o determinam mas encontra-se, pelo contrário, na origem da sua produção. E a inversão é evidente, embora cite o próprio Engels para assentar a sua posição: Também estamos *plenamente* de acordo com Engels quando escreve [...]: “Não é, pois, como se quer imaginar aqui e ali, por simples comodidade, um efeito automático da situação econômica; pelo contrário, os que fazem a história são os homens” (SARTRE, 1965, p. 30).

Em certo sentido, portanto, enquanto guarda distâncias a respeito da concepção historicista da história, talvez pudéssemos estar tentados a crer que Sartre se aproxima da caracterização deleuziana do acontecimento (depois de tudo, Deleuze lhe demonstra o seu respeito em 1964, celebrando especialmente a *Critique de la raison dialéctique* (DELEUZE, 2002, p. 109-113)), mas não é mais que um epifenômeno do seu discurso, porque Sartre não renuncia jamais a uma filosofia da história, e de seguida volta a reduzir o acontecimento ao círculo bem centrado da consciência. Se a sua ideia da revolução (e do acontecimento) implica, por um lado, uma crítica do historicismo no sentido cientificista (fundado na transcendência dos modos de produção), por outro, acaba fundando um novo historicismo de tipo existencial (fundado desta vez sobre a transcendência da liberdade). Sartre não rejeita a história senão para anexá-la à sua filosofia da liberdade, segundo uma dialética que lhe é completamente própria.

Politicamente, isso não carece de consequências. Em *Les aventures de la dialéctique*, Merleau-Ponty atribuíra ao deslocamento sartriano da dialética a determinação da ação revolucionária como “voluntarismo ingênuo” ou “ultrabolchevismo”. Segundo esse juízo, para Sartre a história é voluntária ou nula – “As classes não são, fazem-se” (SARTRE, 1985, p. 732). O que significa, no melhor dos casos (ou na mais inofensiva das hipóteses), abandonar-se a um certo

irrealismo político e, o que é pior (como de fato funcionou durante algum tempo para Sartre), justificar o unanimismo político e a instituição da violência esclarecida, tal como tinha lugar na URSS sob a condução do Partido<sup>4</sup>. (Como sabemos, a *Critique de la raison dialectique* pretendeu ser, entre outras coisas, uma resposta a essas acusações).

Construída em grande medida a partir da oposição à interpretação sartriana da revolução, a posição de Merleau-Ponty parece à primeira vista de uma maior complexidade (ou ao menos de uma maior ambiguidade). Em princípio, Merleau-Ponty coincide com Sartre (com quem funda *Les temps modernes* em 45) na crítica do marxismo cientificista, mas a sua renúncia à militância política no partido comunista (devida fundamentalmente ao conhecimento das atrocidades do estalinismo e à ausência de crítica por parte dos órgãos de direção do partido comunista francês, que seguia a disciplina ditada pelos soviéticos) leva-o a romper com este, e a marcar as devidas distâncias teóricas, colocando-o numa situação difícil, na medida em que, para além de todas as divergências (com o curso das coisas na URSS, com o PCF, com Sartre), continua pensando (ou pretende continuar pensando) que o marxismo constitui o instrumento teórico insubstituível da ação política contemporânea.

Em 1955, em todo o caso, publica *Les aventures de la dialectique*, texto que não representa simplesmente um ajuste de contas com Sartre (a quem dedica mais de metade do livro), mas que aspira, ao mesmo tempo, a estabelecer uma posição própria a respeito do problema da revolução, muito especialmente valendo-se de um certo Lukács. Esse Lukács sobre o qual Merleau-Ponty nos convida a voltar para reviver “a juventude da revolução e do marxismo, para tomar a medida do comunismo de hoje, para sentir-se ao que se renunciou, ao que se resignou” (MERLEAU-PONTY, 1955, p.

---

4 Essa leitura de Sartre, em todo o caso, poderia ser confrontada com a de um outro Sartre cuja produtiva influência poderia ser rastreada tanto em Deleuze como em Guattari; cf. Eduardo Pellejero, *A postulação da realidade*, Lisboa, Vendaval, 2009.



84). Esse Lukács que concebe o materialismo, não já como uma dedução de toda a cultura a partir da economia, nem muito menos como a expressão da soma dos atos ou das decisões pessoais, mas pela dialética de uma *praxis* concebida como meio de interação entre as coisas e as pessoas, entre o espírito e as instituições, e no qual o sujeito existe antes de alcançar a autoconsciência e vê projetada a sua sorte fora de si. Merleau-Ponty rejeita, num mesmo movimento, a atitude ultraobjetiva (cientificismo) e a atitude ultrassubjetiva (Sartre), como “dois aspectos de uma única crise do pensamento e do mundo político” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 317), e situa a possibilidade da revolução no que ele denomina o “acontecimento de um intermundo”. Entre-dois ou zona de intercâmbio (entre o individual e o coletivo, entre o público e o privado), no qual as coisas devêm pessoas e as pessoas coisas. *Chiasme* que se dobra numa história como espaço sobre o qual as significações devêm forças e os projetos humanos instituições. Processo imanente do qual está excluída qualquer hipótese progressista, em favor da ideia de um processo sempre por recomeçar, no qual a história não aparece como dona de um sentido imanente (“O que está caduco não é a dialética, é a pretensão de terminá-la num fim da história ou numa revolução permanente” (MERLEAU-PONTY, 1955, p. 285)), mas exclui de fato certas possibilidades (“Há menos um sentido da história que uma eliminação do sem-sentido” (MERLEAU-PONTY, 1955, p. 59)). Posição de compromisso, entre duas posições aparentemente irreconciliáveis, que Merleau-Ponty caracterizava mais claramente que nunca num artigo de 1955:

O marxismo não minimiza a ação dos homens. A infraestrutura da história, a produção, são também uma rede de ações humanas, e o marxismo ensina que os homens fazem a sua história. Acrescenta só que não fazem uma história qualquer: operam em situações que não escolheram e que não deixam a sua eleição senão um número limitado de soluções (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 343).

Como bem assinalava Foucault, Merleau-Ponty remete assim o acontecimento a uma zona de probabilidade e de

indeterminação (“inércia da história” (MERLEAU-PONTY, 1955, p. 51)), enquanto leque de possibilidades intersubjetivas fatíveis de uma atualização efetiva (significação prévia que, em redor do eu, teria disposto o mundo, traçando vias e lugares privilegiados, indicando de antemão onde poderia produzir-se o acontecimento). E se é certo que desse modo reduz em alguma medida o historicismo próprio dos marxismos que critica (com a dose de transcendência que os define), também é certo que a imanência do intermundo ao qual se refere a história aparece um tanto vaga entre os homens e as coisas, ou, melhor, oscila problematicamente entre o domínio das intenções e o das instituições. A ponto de nos perguntarmos se o que consegue Merleau-Ponty é a definição de um marxismo que incorpora a subjetividade à história, sem fazer da mesma um epifenômeno, ou a redução de todo, a subjetividade e a história, o sentido e o acontecimento, a um epifenômeno deste tecido de relações inapreensível que constituiria a carne do mundo. Ambiguidade que determina algumas das consequências mais incômodas para a filosofia política de Merleau-Ponty. Drama marxista ao qual não escapa, sempre indeciso – depois do fracasso do marxismo como filosofia da história e da sua renúncia ao comunismo – entre a rejeição incondicional da revolução (a revolução instituída, como fato histórico, ou como verdade), a defesa tímida dos seus valores (a revolução como inscrição de um certo progresso na história: as conquistas de outubro) e a redefinição das instituições de esquerda (a revolução como ação ou como fato de intersubjetividade, isto é, em última instância, o Partido, enquanto órgão da intersubjetividade revolucionária e único lugar possível de uma revolução efetiva). E isso sempre na nostalgia do que esta filosofia perde ou resigna: a revolução como acontecimento, “milagre do fluxo revolucionário” ou “ponto sublime”, que não podendo conceptualizar, Merleau-Ponty evoca como se se tratara de uma graça divina descendo sobre a história (MERLEAU-PONTY, 1955, p. 128-129).

À luz dessas tentativas abertamente políticas de pensar o acontecimento, *Logique du sens* parecera ser um livro apolítico. Ou, pelo menos, à primeira vista, pouco comprometido a respeito

da revolução como problema para o pensamento. Com efeito, os principais casos sobre os quais Deleuze traça a sua determinação do conceito de acontecimento pareceram ser – mais que a revolução – a ferida, a peste, o alcoolismo, senão o passeio, o tiro com arco, o pecado, o bosque ou o verdear. Isto é, pequenos acontecimentos, ou acontecimentos ordinários (porque a realidade no seu conjunto, a vida e a linguagem, é conformada por acontecimentos desse tipo). E, não obstante, constatamos que a revolução é um dos objetos de preocupação de *Logique du sens*, onde aparece, de um modo explícito, como “revolução permanente”, “ação parcial” ou “grande política”, no centro da própria problematização do acontecimento, associada aos principais elementos da sua definição (distância entre séries, casa vazia, elemento supernumerário), ou como possibilidade de conjugação dos pequenos acontecimentos em “um só e mesmo acontecimento” (no qual se denunciam todas as violências e todas as opressões ao denunciar-se a mais próxima ou o último estágio da questão).

De fato, como assinala Foucault, enquanto que Deleuze procura determinar a natureza do acontecimento, em *Logique du sens* “fulguram as batalhas, os generais assassinados, as trirremes ardendo, as rainhas envenenadas, a vitória que causa estragos no dia seguinte, a *Actium* indefinidamente exemplar, eterno acontecimento” (FOUCAULT, 1994, v. II, p. 81). O certo é que, para além dos pequenos acontecimentos que explora, Deleuze faz da guerra, ou, melhor, da batalha, quando não da morte, o acontecimento por excelência. Mais importante ainda, valendo-se de Péguy, apela ao acontecimento em oposição ao ordinário, isto é, pensa o acontecimento como singularidade, momento extraordinário o ponto de inflexão.

Isso é o mais perto que estaremos de uma caracterização do acontecimento como revolução, ao menos em *Logique du sens*. Porque, ao definir o acontecimento como singularidade, Deleuze pensa, não só em determinar um campo transcendental pré-individual e a-subjetivo *estático*, mas também na postulação de um

princípio *genético*, para além dos princípios historicistas das diversas filosofias da história (objetivistas, subjetivistas ou intersubjetivistas). O acontecimento, então, não se limita a perfilar-se numa linha de pontos ordinários, mas joga-se permanentemente como singularidade, redistribuindo esses mesmos conjuntos. Nesse segundo sentido, o acontecimento aparece sempre como ponto de inflexão e agente da mudança nos sistemas diferenciais afetados à transformação (assim como, em Sartre, a consciência individual encarnava o agente da revolução no domínio da história): “Se as singularidades são verdadeiros acontecimentos, comunicam num só e mesmo acontecimento que não deixa de redistribuí-las, e as suas transformações formam uma história” (DELEUZE, 1969, p. 68).

Deleuze evoca Péguy, em cuja obra história e acontecimento mantêm uma relação essencial com esses pontos singulares. Péguy distingue, com efeito, os períodos nos quais não parece acontecer nada (história ou desenvolvimento das singularidades nos pontos ordinários) dos momentos excepcionais ou pontos de crise (acontecimentos onde a própria distribuição das singularidades volta a ser posta em jogo). O resultado disso é uma concepção do acontecimento como irrupção intempestiva na história, ou seja, como revolução. Uma revolução de natureza singular, de costas para a consciência, em ruptura com as condições objetivas, mas na qual se reconhece, claramente, a transmutação de um mundo, de uma história e de uma consciência. Vale a pena uma longa citação. Péguy (1957, p. 298-299) escreve:

Há tempos, há planos nos quais não se passa nada. E de repente aparece um ponto de crise. Questões que eram ingratas, onde se trabalhava sem resultado por anos e anos e depois de anos, sem ganhar nada, sem avançar nada, que pareciam insolúveis e que com efeito eram insolúveis, não se sabe por que de repente não existem mais. Vejam nas vossas memórias. E vejam se não há períodos e épocas, planos e pontos de crise. Durante anos e anos, durante dez, quinze, vinte anos, durante trinta anos vocês se debatem com certo problema e não podem achar nenhuma solução e se debatem com certo mal e não podem achar nenhum remédio. E todo um povo se debate. E gerações

inteiras se debatem. E tudo de repente se volta de costas. E o mundo inteiro mudou de cara. Nem os mesmos problemas se colocam mais (colocar-se-ão muitos outros), nem as mesmas dificuldades se apresentam, nem as mesmas doenças não são mais consideráveis. Não se passou nada. E tudo é diferente. Não se passou nada. E tudo é novo. Não se passou nada. E todo o antigo não existe mais, e todo o antigo se tornou estranho. E não se sabe mais do que se falava (diz ela [Clio, a história]). E admira-se que se pusera tanto empenho. [...] Não se passou nada, e o mundo mudou de rosto, e o homem mudou de miséria.

A persistência de um problema irresolúvel em condições ordinárias, ou a apresentação da história como um conjunto de impossibilidades, assim como a abertura de um novo campo de possíveis como consequência de um deslocamento da questão ou de uma reformulação das condições materiais do problema, ambos os elementos definem melhor que nada a ação do acontecimento como instância paradoxal (para além dos sujeitos e dos estados de coisas). Ao fim e ao cabo, o acontecimento, tanto para Péguy como para Deleuze, é de uma natureza singular: ponto de crise ou linha de transformação, não tem, contudo, outra existência senão a das séries sobre as quais exerce a sua ação, nas quais aparece, ora como carência, ora como excedente. As metamorfoses ou redistribuições de singularidades formam uma história, mas o acontecimento, sendo o agente de toda a história, não tem lugar em história alguma. O mesmo é dizer que a história não se faz senão através destes acontecimentos, que dizer que na história não contamos senão com a espera gratuita e a memória adulterada dos mesmos. No fundo, nunca contamos senão com os fragmentos e os farrapos da revolução, quando não com a soma dos fatores que a fazem parecer como impossível. Porque o acontecimento rompe com a lógica do possível, não depende do possível (nem do possível objetivo, nem do possível subjetivo), mas coloca o possível em dependência (ou como produto) do acontecimento. E isso tem consequências diretas no contexto da polêmica sobre a revolução, porque, como assinala François Zourabichvili, o acontecimento político por excelência – a revolução – deixa de ser a realização de um possível (projeto revolucionário ou conflito

capitalista), para passar a constituir uma abertura imprevisível de possível (ZOURABICHVILI, 1998, p. 338-339). Nesse sentido, o acontecimento já não se define positivamente senão de um modo indireto, a partir do último estado da questão, ou do novo estado que torna possível. Mas permanece inapreensível na (in)atualidade, no instante onde continuamente volta a jogar tudo, tanto para o presente como para o passado e o porvir. Ou aparece como sem-sentido, na mesma medida em que o sentido da história que sobrevoa é posto em questão:

A transmutação opera-se no ponto móvel e preciso no qual todos os acontecimentos se reúnem num só: o ponto no qual a morte se volta contra a morte, no qual o morrer é como a destituição da morte, no qual a impersonalidade do morrer já não assinala só o momento no qual me perco fora de mim, mas o momento no qual a morte se perde em si mesma, e a figura singular que toma a vida para substituir-me (DELEUZE, 1969, p. 177).

Como dizia Péguy (1957, p. 300-301):

Nada sobrevém. Não se passou nada. E de repente já não nos sentimos os mesmos forçados. Não se passou nada. É um problema do qual não se via o fim, um problema sem saída, um problema no qual todo o mundo estava estancado, de repente não existe mais e perguntamos de que se falava. É que em lugar de receber uma solução comum, uma solução que se encontra, esse problema, essa dificuldade, essa impossibilidade acaba de passar por um ponto de resolução física, por assim dizer. Por um ponto de crise. E é ao mesmo tempo em que o mundo inteiro passou por um ponto de crise física, por assim dizer. Há pontos críticos do acontecimento, como há pontos críticos de temperatura, pontos de fusão, de congelamento; de ebulição, de condensação; de coagulação; de cristalização. E inclusive há no acontecimento esses estados de sobrefusão que não se precipitam, que não se cristalizam, que não se determinam mais que pela introdução de um fragmento do acontecimento futuro. Nada é mais misterioso, diz ela, que esses pontos de conversão profundos, como essas inversões, essas renovações,

como esses recomeços profundos [...] não se passou nada e de repente estamos num novo povo, num novo mundo, num novo homem.

É a partir dessa concepção do acontecimento que *Logique du sens* elabora a posição deleuziana na polêmica contemporânea sobre a natureza última da revolução (“a questão de uma revolução não foi nunca: ou espontaneidade utópica ou organização do estado” (DELEUZE-PARNET, 1977, p. 174)). E eliminando as sujeições que as diversas filosofias em questão faziam pesar sobre o acontecimento, dá corpo ao programa político-filosófico que caracteriza Deleuze na época e que tem uma das suas formulações mais claras (e mais impressionantes) no quinto capítulo de *Différence et répétition*, onde a questão é tanto para o pensamento como para a ação,

condensar todas as singularidades, precipitar todas as circunstâncias, os pontos de fusão, de congelação e de condensação numa ocasião sublime, um *kairós*, que faça aparecer a solução como algo brusco, brutal, revolucionário. Isso é, uma vez mais, ter uma Ideia. Cada Ideia tem como que duas caras, que são o amor e a cólera: o amor na procura de fragmentos, na determinação progressiva e no encadeamento dos corpos idealmente adjuntos; a cólera, na condensação de singularidades, que define a golpe de acontecimentos ideais a acolhida de uma “situação revolucionária” e faz irromper a ideia no atual. Foi nesse sentido que Lênin teve Ideias. (Há uma objetividade da adjunção e da condensação, uma objetividade das condições, que significa que as Ideias, não menos que os Problemas, estão não só nas nossas cabeças, mas por todos os lados, na produção de um mundo histórico atual) (DELEUZE, 1968, p. 246).

Agora, se fomos críticos com Sartre e com Merleau-Ponty, não podemos ser menos críticos com Deleuze. E a verdade é que não é difícil levantar objeções à eventualização da revolução que essa lógica do acontecimento implica. Em primeiro lugar, porque rompendo com a ideia da revolução como fim da história, Deleuze parece praticar de fato uma redução da revolução em escala, ou uma generalização para além do seu domínio específico: microrrevolução que antecipa a micropolítica que desenvolverá junto a Guattari,

ou processo de transformação não específico (e talvez nessa mesma medida indeterminado) como cifra dos devires-revolucionários associados, cuja realidade política não nos parece justificada satisfatoriamente, ao menos no que respeita a *Logique du sens*. Em segundo lugar, porque, se é verdade que Deleuze parece romper definitivamente com a filosofia da história, com o cientificismo e com o voluntarismo sob todas as suas formas e os seus termos de compromisso, não é menos verdade que põe em questão que, enquanto homens, possamos ter algo a ver com a revolução. Quero dizer que não é fácil compreender qual é a parte que nos cabe do acontecimento.

## História e devir

A passagem da *REVOLUÇÃO* como fim da história, à *revolução* como processo de transformação por excelência, é completada por Deleuze durante a década de setenta. A reflexão sobre a natureza do acontecimento, e desse acontecimento em especial, que é a revolução, concentra-se então numa distinção muito especial entre fatores históricos e fatores não históricos, o que dá lugar a um novo conceito: o devir.

Tal como o acontecimento, e contrariamente à história, dirá Deleuze, o devir não pode referir-se a um estado de coisas (não se explica por um referente), nem pode confinar-se a umas vivências (não se resume na significação ou na intencionalidade), nem, por fim, pode pensar-se em termos de passado e de porvir (não se inscreve numa sucessão linear simples). Deleuze volta a operar, assim, a relativização da história (da ideia historicista da história) que estava implícita em *Logique du sens*, através de um desdobramento do ser e do pensamento, que abre, para além das batalhas ou das revoluções nas quais nos encontramos comprometidos historicamente (com as suas estupidezes, os seus horrores e as suas recaídas), um lugar para o sentido a-histórico da luta. Porque, mesmo se qualquer revolução é mais cedo ou mais tarde atraída, a revolução (como processo, como valor, como conceito) não deixa de ter uma função inatual (isto é, não se reduzindo à sua efetuação na história, mesmo



quando não tem um fundamento eterno, vive ou revive nas suas sucessivas reatualizações). O conceito de devir retoma, assim, a crítica deleuziana das filosofias da história e da revalorização imanente do acontecimento.

A paisagem política e filosófica mudou consideravelmente. Maio de 68 parece não ter acontecido, a fenomenologia e o estruturalismo perderam terreno, e, mais importante ainda, as filosofias da história mudaram de signo: da afirmação da revolução como fim da história passaram à afirmação da impossibilidade da revolução na história (agora é nas democracias dos países desenvolvidos que se pretende ver o fim da história). Por outra parte, todas essas mudanças implicam contextualmente uma mudança relativa do signo da empresa filosófica deleuziana: do pensamento aparentemente contrarrevolucionário (ou pelo menos descomprometido) que parecia se constituir o horizonte das grandes filosofias políticas das décadas de 50 e de 60, ao radicalismo político que parece encarnar no clima de conservadorismo que marca as décadas de 70 e 80. Mas o certo é que, para além dessas oscilações, o objeto da elaboração dos conceitos de devir ou de acontecimento tem uma raiz comum: afirma a possibilidade de uma pragmática revolucionária para além da revolução como realização ou desencaminhamento da história.

Mais concretamente, a distinção deleuziana entre o devir e a história encontra em parte a sua origem na polémica que se desenvolve, por volta de 1974, em redor dos autodenominados “novos filósofos” (o nome de “novos filósofos”, de fato, foi cunhado por Bernard-Henri Lévy, um dos seus representantes mais destacados, num artigo da revista *Les Nouvelles Littéraires*, de Junho de 1976). Os novos filósofos constituem um grupo bastante heterogêneo. Entre outros, encontramos Maurice Clavel – de orientação direita e religiosa –, Christian Jambert e Guy Lardreau – autores de *L'Ange*, que constitui uma crítica ao maoísmo como manipulador de consciência –, mas também a André Glucksmann – de orientação próxima da esquerda – e Bernard-Henri Lévy – que chegou a ser conselheiro do partido socialista francês. Em comum possuem certo

passado militante (a maioria fizera parte da União de Estudantes Comunistas ou da Esquerda Proletária e participara ativamente nos acontecimentos de Maio de 68) e uma mesma rejeição do marxismo que antes frequentaram (motivado, fundamentalmente, pelo fracasso da revolução cultural chinesa e a denúncia dos campos de concentração para dissidentes políticos na União Soviética).

Nesse sentido, o voluntariosamente polêmico livro de Bernard-Henri Lévy (a partir de agora, BHL, como por outra parte ele mesmo costuma assinar), *La barbarie a visage humain*<sup>5</sup>, está marcado, desde o prólogo, por declarações do seguinte tom: “Socialismo: s.m., gênero cultural, nascido em Paris em 1848, morto em Paris em 1968” (LÉVY, 1977, p. 9).

BHL coloca a questão do problema da revolução conforme quatro traços fundamentais: 1) a redução de todas as perspectivas sobre a revolução a um único denominador comum, que é o da violência exercida em nome da razão; 2) a ilustração da barbárie na URSS como razão suficiente da rejeição de qualquer ideia revolucionária; 3) a afirmação, a partir de uma leitura singular das teses foucaultianas sobre o poder, de que qualquer revolta efetiva está condenada ao fracasso; e 4) a conclusão taxativa de que a revolução (desta vez como ideal) não tem espaço na história, ou que a história não tem sentido como lugar da revolução.

1) Em primeiro lugar, portanto, contra o impulso que domina o trabalho da filosofia que lhe é contemporânea, isto é, contra a procura de conceitos finos, para além dos dualismos resultantes da leitura apressada do pensamento moderno, BHL apoia todo o seu pensamento sobre grandes conceitos. Conceitos fragilíssimos, diz Deleuze, como A lei, O poder, O mundo, A revolução. Revolução única e monstruosa na qual se confundem sem maior consideração o fascismo e o estalinismo, mas também o socialismo sob todas as

---

5 Tomamos como exemplo a obra de BHL pela sua representatividade (tanto filosófica como mediática), mas também porque é particularmente com ele que Deleuze trava uma surda, oculta, nunca admitida querela.

suas formas, e a filosofia de Marx, e a filosofia de todos os seus intérpretes. BHL escreve coisas como: “Eu não conheço outra Revolução, das que o século possa ilustrar, senão a da peste negra e do fascismo vermelho” (LÉVY, 1977, p. 7)<sup>6</sup>. BHL vê por todos os lados a mesma revolução, um mesmo (e vago) esquema marxista (mesmo se onde alguém fala de “verdade” outro fala de “lívido”). Mas não é tudo. Porque desse esquema não retém senão a parte da violência (“a sua verdade terrorista”). Para BHL, no fundo, o valor de uma filosofia reduz-se aos seus efeitos sociais destrutivos: horror dos campos de concentração marxistas, autodestruição ou racismo das políticas deleuzianas etc.

2) Depois de reduzir, do ponto de vista dos princípios, todo o discurso sobre a revolução à parte da violência, BHL situa-se sobre o terreno no qual se sente mais cômodo: o da recontagem das vítimas<sup>7</sup>. A descoberta dos campos de concentração soviéticos, ou, antes, a leitura de *O arquipélago do Gulag* de Aleksandr Isayevich Solzhenitsyn (porque os campos já eram denunciados desde a década de 1950, sem provocar grandes contrariedades em Lévy), desperta BHL do seu sonho dogmático (ao fim e ao cabo, saiu às ruas em 68 e foi aluno de Althusser). O que na linguagem, sempre muito particular, de BHL, significa passar, sem mediação alguma, do isolamento, da tortura e da morte dos presos políticos soviéticos à refutação, *pelos fatos*, de toda a teoria marxista.

---

6 Essa redução aponta como uma das suas lacunas principais à filosofia deleuziana: “depois de 68 uma nova onda esquerdista que crê ter rompido com a velha cegueira, mas que reconduz de fato o essencial dos seus procedimentos. Se os conhece bem, cavaleiros de alegre figura, apóstolos da deriva e cantores do múltiplo, antimarxistas do diabo e alegres iconoclastas. Chegam, estão aí, esses bailarinos da última onda, uniformizados e cheios das lantejoulas dos mil fogos de um desejo desencadeado, sustentadores de uma “libertação” aqui e agora. Têm os seus timoneiros, esses marinheiros da moderna nave dos loucos, São Gilles e São Félix, pastores da grande família e autores do *L’Anti-Cedipe*” (LÉVY, 1977, p. 18).

7 “Vivem de cadáveres”, diz Deleuze (DELEUZE; PARNET, 1977, p. 173).

Essa passagem é de singular importância. Porque se as denúncias dos horrores que tinham lugar na URSS não eram passadas por alto por gente como Merleau-Ponty, dando lugar ao problema crítico de uma conexão eventual (ou inclusive essencial, chegado o caso) entre a doutrina marxista e a violência desatada pelo regime soviético, nunca se colocava em questão uma simplificação semelhante. De algum modo essa problematização dos fatos dava conta de uma complexidade na concepção fenomenológica da revolução, que o positivismo ingênuo de BHL desconhece, mas também explica a falta de repercussão que a perspectiva fenomenológica apresenta sobre a opinião pública quando comparada com o aparato mediático da nova filosofia. Nesse sentido, talvez também possa explicar a polarização que supõe a reformulação que Deleuze faz do problema da revolução em particular, e do acontecimento em geral, cada vez menos preocupado com as suas versões fenomenológicas e estruturalistas, e cada vez mais preocupado por salvá-lo das novas reduções historicistas.

Em todo o caso, BHL não vacila: a revolução reduz-se às misérias das suas efetuações históricas. Não há lagarta na fruta, porque a própria fruta é uma lagarta: “O campo soviético é marxista, tão marxista como Auschwitz era nazi. O marxismo não é uma ciência, mas uma ideologia como as outras, que funciona como as outras, para dissimular a verdade, ao mesmo tempo que para forjá-la. O horror não é um desvio, uma verruga, um abscesso no flanco do Estado proletário, mas um efeito entre outros das leis do *Capital*” (LÉVY, 1977, p. 168). Razão suficiente, não só para terminar simplesmente com essa ideia específica da revolução (enquanto realização histórica de uma sociedade sem classes), mas também, e por princípio, com qualquer outra ideia, conceito ou procedimento pretensamente revolucionário que tenha por origem a razão e por objeto o mundo na sua realidade capitalista irreduzível. BHL retoma assim uma questão de Foucault – a deseabilidade da revolução como problema – para extrair da mesma um duplo categórico: a revolução, longe de ser desejável, é de temer.

3) BHL apela também a Foucault – ao Foucault das teses sobre o poder – para demonstrar que, para além de que possa constituir um objeto de desejo, a revolução é em si mesma impossível. Encontramos assim uma teoria do poder que reduz a realidade filosófica e política a duas ou três teses monolíticas: 1º) o poder não é um veneno que rói a saúde de uma sociedade: é o demiurgo sem o qual a sociedade não é nada, e a sua saúde também não; 2º) não há sociedade sem poder; isto é, não há desejo nem língua, nem Real nem História que escapem à lei e ao império do Mesmo; nenhuma ruptura radical pode esperar encontrar asilo; não tem sentido falar de “Desejo” de revolução, de “Língua” revolucionária, de “Real” socialista, de “História” popular ou proletária; 3º) os homens, perante a dominação, não têm nada pelo que mudar; 4º) o capitalismo é o fim da História, verdade e realização do Ocidente.

Em resumo, O PODER (assim, em capitais, unânime, compacto, absoluto) é o outro nome do mundo; logo, a revolução como figura da resistência ou da subversão não tem espaço no mundo; logo, o que vemos é o que há, pelo que seria irracional pretender outro estado de coisas; logo, é o capitalismo ou a barbárie. Somos colocados assim num mundo do qual somos cativos, círculo sem saída onde todos os caminhos levam ao mesmo infalível abismo<sup>8</sup>. Prova de destreza lógica que conduz BHL a propor uma evacuação total da política (a política é um simulacro) e uma despolitização correlativa da filosofia (jamais nos colocaremos a serviço das revoltas nem do povo), a favor de um deslocamento do intelectual em direção à ética, senão mesmo da franca remoralização do pensamento: “o intelectual antibárbaro será, por fim, moralista [...] eu conheço bem os segredos, as artérias do imperativo categórico: mas eu prefiro essa mentira à superstição histórica” (LÉVY, 1977, p. 208-209).

4) A mole um tanto caótica de argumentos do livro de Lévy tem uma espécie de corolário das teses sobre o poder, que também

---

8 “Acho que, em certo sentido, já não há alternativa. Que já não há alternativa progressista ao capitalismo... Suponhamos que seja necessário dizer hoje ‘capitalismo ou barbárie’” (LÉVY *apud* PAUGAM, 1977, p. 177).

poderia funcionar como resumo (ao menos a partir da perspectiva de uma crítica deleuziana): a impropriedade da história como projeto e lugar da revolução. Isto é, a afirmação de que “a revolução não estará na ordem do dia enquanto a História for a História” (LÉVY, 1977, p. 79). Corolário que, declarando a impossibilidade da revolução como fim da história, implica a pressuposição de que a revolução se reduz exclusivamente à sua inscrição ou efetuação na história (ou seja, ao fracasso da sua inscrição ou efetuação na história).

Numa entrevista de 1977, por ocasião da aparição do livro de BHL – *A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général* –, questionado acerca da sua opinião acerca dos novos filósofos, Deleuze qualificava esse pensamento de nulidade. Esse desprezo declarado, contudo, não conseguia ocultar a sua preocupação. Preocupação pelo tratamento grosseiro do conceito de revolução e pela homogeneização das suas manifestações, assimiladas a uma figura abstrata: a revolução declarada impossível em nome dos horrores aos que historicamente deu lugar (DELEUZE, 2003, p. 131).

Deleuze desdenha dos novos filósofos, mas sua obra reflete o impacto do seu discurso. De fato, comprovamos, a partir de 1977, uma preocupação cada vez maior em multiplicar as distinções no domínio do político (devir/história, macro/micro, molecular/molar), que retoma o trabalho sobre a determinação do conceito de acontecimento que encontrávamos em *Logique du sens*, desdobrando-o numa série de noções correlativas. Tal é o caso da distinção que Deleuze estabelece entre o devir e a história, que tem a sua origem, precisamente, e segundo declarações do próprio Deleuze, na polêmica com os novos filósofos (refiro-me, novamente, ao dilema do êxito ou do fracasso do movimento de Maio de 68, e, menos estreitamente, ao da revolução em geral). O que preocupa Deleuze no discurso dos novos filósofos é que deduzam a impossibilidade (e a inconveniência) de toda a ação de revolta ou resistência, apoiando-se apenas nos fatos históricos. Irrita-o que façam da revolução um dado, e um dado a partir do qual resultaria evidente que todas as revoluções acabam mal: “Hoje, a moda é denunciar os horrores da revolução [...] diz-se

que as revoluções têm um porvir negro”, “dizem que as revoluções acabam mal, ou que o seu porvir engendra monstros”, “nem sequer é novo, todo o romanticismo inglês está cheio de uma reflexão sobre Cromwell muito análoga a esta sobre Stalin hoje” (DELEUZE, 1990, p. 208, 231).

Deleuze denuncia uma confusão – a confusão dos historiadores –, pela qual se reduz às efetuações históricas da revolução tudo o que a revolução poderia implicar como conceito, como ideia, ou como acontecimento. Isso não só é errado, mas é mesmo perigoso, porque põe termo às possibilidades reais de muita gente que se encontra em situações de opressão, inclusive antes que o problema do devir das revoluções se chegue a colocar: “que as duas grandes revoluções modernas, a americana e a soviética, tenham acabado tão mal não é impedimento para que o conceito prossiga a sua senda imanente” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 96). Na possibilidade de pensar essa impossibilidade – a revolução –, joga-se para Deleuze o próprio destino do pensamento, mas ao mesmo tempo joga-se o destino da revolução, “porque esse impossível não existe senão pelo nosso pensamento” (DELEUZE-PARNET, 1977, p. 173).

Nesse sentido, numa entrevista de 1988, Deleuze declarava que progressivamente se tornara sensível a “uma distinção possível entre o devir e a história” (DELEUZE, 1990, p. 231). A distinção encontrava um precedente imediato na filosofia de Nietzsche, do qual Deleuze não deixava de se apropriar explicitamente<sup>9</sup>. Ligava assim a possibilidade dessa distinção ao tema da inatualidade nietzschiana, mas também à sua caracterização do acontecimento como linha de transformação<sup>10</sup>.

---

9 “É Nietzsche quem dizia que nada de importante se faz sem uma «nuvem não histórica». Não é uma oposição entre o eterno e o histórico, nem entre a contemplação e a ação: Nietzsche fala do que se faz, do que passa, do próprio acontecimento ou do devir” (DELEUZE, 1990, p. 231).

10 “O próprio acontecimento tem necessidade do devir como de um elemento não histórico” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 92).

Deleuze fazia o mesmo, através de outros textos dessa época, com a atualidade foucaultiana: “Quando Foucault admira Kant por ter colocado o problema da filosofia não com relação ao eterno mas com relação ao Agora, quer dizer que o objeto da filosofia não consiste em contemplar o eterno, nem em refletir a história, mas em diagnosticar os nossos devires atuais [...]. A filosofia eterna, mas também a história da filosofia, abre passo a um devir-filosófico” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 107-108).

Porém, ao contrário de Nietzsche e de Foucault, Deleuze encara a distinção privilegiando as diferenças do devir a respeito da história. Isso parece menor, mas tem que ser tido em conta; para Nietzsche a demarcação da inatualidade a respeito dos pontos de vista supra-históricos era tão ou mais importante que a tomada de distância com relação à história; e em Foucault, a mesma elaboração do conceito da atualidade passa por uma reflexão sobre a eternidade do momento. Em Deleuze, toda a questão se polariza, o problema da eternidade ou da intemporalidade passa a segundo plano, e a conjura do historicismo parece reduzir-se simplesmente a uma demarcação da história. O fundamental resulta então em compreender que o devir, a atualidade ou a inatualidade, “o intempestivo, do qual falamos continuamente, não se reduz nunca ao elemento histórico-político” (DELEUZE, 2002, p. 180).

Entendemos que o devir se define, portanto, pelas suas distâncias com a história. Sem ter em conta a inconfessada polêmica com os novos filósofos, isso não se compreende muito bem. Deleuze coloca a sua refutação ou a sua alternativa deste modo; a saber: a história das revoluções não é o conceito de revolução, em princípio, porque há toda uma dimensão da revolução que a história não alcança, o seu devir (outra linguagem, outro sujeito, outro objeto), pelo que “quando se diz que as revoluções têm um porvir infame, não se disse ainda nada sobre o devir-revolucionário das pessoas” (DELEUZE, 1990, p. 209). Quando se diz que a revolução não funciona, devemos compreender que se está tomando uma parte pelo todo, e, liquidando uma parte do problema – a parte histórica –, se fecha toda a



questão – tirando às pessoas, também, através desse procedimento equívoco, a única saída possível para conjurar a vergonha, ou responder ao intolerável. Deleuze (2003, p. 215-217) escreve:

Quando uma mutação social aparece, não basta tirar as consequências ou os efeitos, seguindo linhas de causalidade econômicas e políticas. [...] Maio de 68 é em princípio da ordem de um acontecimento puro, livre de toda a causalidade normal ou normativa... Houve muitas agitações, gesticulações, palavras, idiotices, ilusões em 68, mas isto não é o que conta. O que conta é que foi um fenômeno de vidência, como se uma sociedade visse de um golpe tudo o que continha de intolerável e visse também a possibilidade de outra coisa. É um fenômeno coletivo sob a forma: “Algo possível, senão asfixio...”.

Porque o devir não é a história. Enquanto nos limitemos a criticar o insucesso histórico das revoluções, não deixaremos de confundir duas coisas, o porvir das revoluções na história e o devir-revolucionário das pessoas, e de tomar o primeiro por termo único, quando nem sequer se trata da mesma gente nos dois casos. O problema é como e por que as pessoas se tornam revolucionárias, de que modo e em que circunstâncias se entusiasmam com a revolução, com que meios e através de que procedimentos se comprometem num devir-revolucionário. Deslocando a questão dessa maneira, Deleuze compreende a necessidade de tornar sensível esta distinção entre o devir e a história da qual falamos, como a abertura mínima imprescindível para pensar que um novo tipo de revolução está a caminho de tornar-se possível, isto é, para que o pensamento da revolução se torne, de novo, possível.

Reconhecemos, em princípio, a linha temática que encontramos em *Logique du sens*: a crítica das limitações da filosofia da história na apropriação dos acontecimentos, desses que com tanta facilidade se reclama. As principais dentre elas seriam, como vimos, ou compreender os acontecimentos como um mero estado de coisas ou uma simples vivência, ou remeter o acontecimento a um momento previsto e continuado pela sucessão cronológica do passado, o presente e o futuro. Na distinção entre o devir e a história

encontramos, portanto, a sobrevivência da lógica do acontecimento, do mesmo modo que a preocupação pela sua redução a instâncias da história. Só que a questão polarizou-se: agora trata-se para Deleuze de não perder de vista a produtividade do acontecimento, o lugar em que se introduz qualquer mudança e se gera todo o movimento. O acontecimento enquanto linha de transformação (por oposição ao acontecimento como efetuação). O acontecimento enquanto devir (por oposição ao acontecimento como história).

Em todo o caso, *Logique du sens* já assimilava o devir ao “próprio acontecimento, ideal, incorporeal, com todos os transtrocamentos que lhe são próprios, do futuro e do passado, do ativo e do passivo, da causa e do efeito” (DELEUZE, 1969, p. 17-18). O conceito de devir que Deleuze desenvolve a partir da década de 1970 pressupõe tudo o que então dizia do acontecimento; a saber, que

em qualquer acontecimento, sem dúvida, há o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna num estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que se designa dizendo: venha, chegou o momento; e o futuro e o passado do acontecimento não se julgam senão em função deste presente definitivo, a partir do ponto de vista daquele que o encarna. Mas há, por outro lado, o futuro e o passado do acontecimento, tomado em si mesmo, que esquiva qualquer presente, porque está livre das limitações de um estado de coisas, ao ser impessoal e pré-individual, neutro, nem geral nem particular (DELEUZE, 1969, p. 177-178).

*Eventum tantum*, ou do acontecimento como devir.

Do mesmo modo, falando da distinção entre o devir e a história, Deleuze regressa continuamente sobre o conceito de acontecimento. Assim, em 1990, estabelece a distinção dizendo que a história está constituída apenas pelas transformações que são operadas por um acontecimento, pelos estados, as vivências e as relações resultantes de um devir, mas o princípio de transformação, inspiração e redistribuição há que procurá-lo em outro lado, porque, enquanto devir, o acontecimento escapa à história (DELEUZE, 1990, p. 231). Do mesmo modo, em 1984 escrevia:

Nos fenômenos históricos como a Revolução de 1789, a Comuna, a Revolução de 1917, há sempre uma parte de acontecimento, irredutível às determinações sociais, às séries causais. Os historiadores não gostam muito deste aspecto: restauram as causalidades em seguida. Mas o próprio acontecimento está desligado ou em ruptura com as causalidades: é uma bifurcação, um desvio com relação às leis, um estado instável, que abre um novo campo de possíveis. [...] Nesse sentido, um acontecimento pode ser contrariado, reprimido, recuperado, atraído, mas não deixa de comportar por isso qualquer coisa de insuperável. São os renegados que dizem: está superado. Mas o próprio acontecimento pode ser antigo, e, contudo, não se deixa superar: é abertura de possível. Passa no interior dos indivíduos tanto como na espessura de uma sociedade (DELEUZE, 2003, p. 215).

Deleuze queixa-se de que as pessoas vivam sonhando com começar ou recomeçar de zero, de que se pense constantemente em termos de condições materiais e de tomada de consciência, de que toda a luta se considere em termos de passado ou de porvir, porque todas essas coisas não fazem senão perpetuar a história (ou, melhor, a filosofia da história):

As questões são geralmente orientadas a um porvir (ou um passado). O porvir das mulheres, o porvir da revolução, o porvir da filosofia etc. Mas durante esse tempo, enquanto que se gira em volta dessas questões, há devires que operam em silêncio, que são quase imperceptíveis (DELEUZE-PARNET, 1977, p. 8).

A realidade dessa dimensão não histórica não está em causa para Deleuze; há um devir-mulher que não se confunde com a história das mulheres, do mesmo modo que há um entusiasmo pela revolução – retomando Kant através de Foucault – que não se confunde com os fatos que marcaram o 14 de Julho, e que implica a fulguração, momentânea (intempestiva), de toda uma ordem de novas relações com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o trabalho.

A história não é colocada de lado, mas Deleuze procura inscrever uma concepção de mudança de outra ordem: “A história é sem dúvida importante. Mas se se toma uma linha de investigação qualquer, a mesma é histórica sobre uma parte do seu percurso, em certos aspectos, mas é também an-histórica, trans-histórica [...]. [O]s ‘devires’ têm muito mais importância que a história” (DELEUZE, 1990, p. 46). Trata-se de uma distinção entre os fatores que conduzem ao movimento, à ação, à criação; uma distinção entre fatores históricos e não históricos. Se do ponto de vista dos fatores históricos o que importa são os estados de coisas e a consciência dos atores e espectadores respectivos, assim como o passado e o porvir dos acontecimentos, do ponto de vista dos fatores não históricos torna-se relevante tudo o que se passa entre as pessoas e as coisas, entre o passado e o porvir, o que transtorna todas essas relações históricas a partir do próprio acontecimento e propicia seu devir. Provavelmente todo o progresso (mas também, claro, qualquer traição) se produz por e dentro da história, mas é à margem da história que se produz todo o devir.

Em todo o caso, a distinção não implica uma separação. O devir não é a história, mas não se encontra para além da história, não é a hipóstase de uma instância supra-histórica: “Entre ambos, há toda uma espécie de correlações e reenvios: o devir nasce na história e recai nela, mas não é [a história]. [...] A história considera certas funções a partir das quais um acontecimento se efetua, mas o acontecimento enquanto supera a sua própria efetuação é o devir como substância do conceito” (DELEUZE, 2003, p. 353). O devir e a história são menos duas realidades separadas, incompatíveis, que duas maneiras de considerar o acontecimento. Deleuze continua a referir-se a Péguy nesse contexto, retomando a distinção análoga entre o histórico e o “*internel*” que se esboça em *Clio*. Segundo a primeira perspectiva, a relação com o acontecimento “consiste em percorrer o acontecimento, e em registrar a sua efetuação na história, o seu condicionamento e o seu apodrecimento na história” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 106); de acordo com a segunda, o natural seria

instalar-se nele como num devir, em rejuvenescer e envelhecer dentro dele ao mesmo tempo, em passar por todos os seus componentes ou singularidades. Pode ser que nada mude ou pareça mudar na história, mas tudo muda no acontecimento, e nós mudamos no acontecimento (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 107).

Do mesmo modo, todo o conceito tem a sua história, que passa por vários problemas e por vários planos (num conceito há, na maioria das vezes, troços ou componentes de outros conceitos, que correspondiam a outros problemas e supunham outros planos), mas, por outro lado, todo o conceito tem um devir ou entra num devir com conceitos e problemas que se situam sobre o seu próprio plano (como numa encruzilhada de problemas na qual se junta a outros conceitos coexistentes). Assim, dois conceitos que, por um lado, apresentam histórias diferentes, podem, por outro, entrar num devir comum e concorrer numa mesma filosofia.

O devir não pertence propriamente à história, mas os seus elementos provêm da história, do mesmo modo que tudo o que é capaz de gerar acaba por se inscrever na história. Por debaixo, ou através da história, dir-se-ia que lança uma série de transformações imprevisíveis, uma agitação, um movimento em permanente reformulação. Segundo a temporalidade que lhe é própria, o devir não vem depois da inscrição do acontecimento na história, nem se insinua numa anterioridade mais ou menos indeterminada, mas coexiste com o instante ou o tempo do acidente que a história regista. Não afirmaremos simplesmente, portanto, que o devir é não histórico, mas que é an-histórico, trans-histórico:

Aquele com o qual se faz a história é antes a matéria de um devir, não de uma história. O devir seria como a máquina, presente de forma diferente em cada agenciamento, mas passando de um a outro, abrindo um ao outro, independentemente de uma ordem fixa ou de uma sucessão determinada (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 428).

Esse acoplamento entre o devir e a história se parece mais a uma luta que a um acordo. O devir não é o que somos, o que

chegamos a ser historicamente, mas justamente o contrário, o processo pelo qual começamos a divergir. O devir é o outro da história, pelo menos na medida em que todo o devir é um devir-outro: “a história designa unicamente o conjunto de condições, por muito recentes que estas sejam, das quais nos desviamos para devir, ou seja, para criar algo novo” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 91-92). Fazendo eco a Foucault, Deleuze caracteriza a história, não como a totalidade dos elementos que nos constituem, mas como o elemento específico que nos rodeia e nos delimita; a história não diz exatamente o que somos, mas, pelo contrário, aquilo de que estamos em vias de diferir:

Em todo o dispositivo faz falta distinguir o que somos (o que já não somos mais) e o que estamos em vias de devir: *a parte da história e a parte do atual*. A história é o arquivo, o desenho do que somos e deixamos de ser, enquanto que o atual é esboço do que devimos. Se a história ou o arquivo é o que nos separa ainda de nós mesmos, o atual é esse outro com o qual ainda não coincidimos (DELEUZE, 2003, p. 322-323).

(Nisso, Deleuze inverte completamente a ideia que BHL fazia da analítica da atualidade foucaultiana, onde a história convergia com a atualidade).

A relação da história a respeito do devir é então a de uma condição necessária, mas não suficiente, para a produção do novo, a criação e a experimentação. Condição praticamente negativa, dado que designa o elemento com o qual o devir vem romper (veja-se, neste sentido, a formulação kafkiana do estado das coisas através de uma série de impossibilidades, da qual a única saída possível parece ser um devir animal, molecular, imperceptível). A história não é o devir, “é só o conjunto de condições quase negativas que fazem possível a experimentação de algo que escapa à história” (DELEUZE, 1990, p. 231). Sem a história, o devir permaneceria indeterminado, incondicionado, mas o devir não é histórico, é plástico, artístico, filosófico.

A história só ganha relevância quando algo surge para romper com ela. Por isso todos os acontecimentos “históricos” são do tipo da revolução, da obra ou da morte. A história representa, nesse sentido, uma espécie de trampolim do qual há que saltar. Tudo sai necessariamente da história, e necessariamente regressa à história, mas nada surgiu nunca da história. A vida, o novo, o experimental vêm sempre do lado do devir, como dessa atmosfera não histórica da qual falava Nietzsche. Neste sentido, “a história só a fazem os que se opõem a ela (e não os que se integram a ela, ou mesmo a modificam). E não é por provocação, mas porque o sistema [...] devia permitir essa operação” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 363). As formações históricas marcam aquilo de que saímos, o que nos rodeia, aquilo com que estamos em vias de romper, mas os devires nos quais embarcamos ultrapassam tanto as condições da sua aparição como as circunstâncias da sua efetuação, do mesmo modo em que uma música excede a circunstância na qual é tocada e a execução que dela se faz, isto é, de um modo imanente, em intensidade, como se o devir fosse o resultado de um passe de magia.

## Eventualização e contraefetuação

Deleuze opera assim, à conta de todas estas distinções, uma espécie de desnaturação da história, que se não a desloca para o plano dos efeitos (a história continua sendo o domínio das causas materiais), a destitui como categoria ontológica fundamental, totalização ideal dos fenômenos ou processo teleológico absoluto (porque o acontecimento, o devir, está para além do seu domínio, como uma reserva de possível sobre o limite do impossível). E, substituindo a compreensão historicista do acontecimento como *advento* (com a subordinação do acontecimento à história que a mesma implica), pela proposição do acontecimento como *evento* (no sentido de uma ocasião especial, extraordinária, singular, que *faz* história), nos propõe algo semelhante ao que Foucault denominava uma eventualização (*événementialisation*) da história.

Foucault se queixava de que os historiadores relegassem a ideia de acontecimento e que praticassem, de fato, uma “deseventualização” (*désévénementialisation*) do princípio de inteligibilidade histórica, “referindo o objeto da sua análise a um mecanismo, ou a uma estrutura, que deve ser o mais unitária possível, o mais necessária, o mais inevitável possível, por fim, o mais exterior à história possível. Um mecanismo econômico, uma estrutura antropológica, um processo demográfico, como ponto culminante da análise – eis aqui a história deseventualizada” (FOUCAULT, 1998, p. 25). A eventualização consiste, pelo contrário, na ruptura com esse modelo homogeneizante e unidimensional da história, que colocaria o acontecimento fora e depois (ou dentro e antes) da história. E, nesse sentido, tem como primeira função teórico-política mostrar que a história não é tão necessária ou não segue um curso tão determinado como se pensava.

Problematização da necessidade na história que em Foucault passa por uma desmultiplicação causal<sup>11</sup>, no mesmo sentido que em Deleuze passa, primeiro, pela descoberta de uma ordem de causalidade de segundo grau (causalidade expressiva ou quase-causa), e, mais tarde, pelos movimentos intempestivos de heterogênese que compõem a geografia dos devires.

Eventualização, em consequência, que significa fundamentalmente duas coisas: 1º) substituição, na ordem das razões, da referência a uma constante histórica pela afirmação do singular, do extraordinário, do eventual:

Pode ser que as noções de singular e de regular, de notável e ordinário, tenham para a própria filosofia uma importância ontológica e epistemológica muito maior que a de verdadeiro e falso; porque o sentido depende da distinção e da distribuição destes pontos brilhantes na ideia (DELEUZE, 2002, p. 139).

---

11 “A eventualização consiste em reencontrar as conexões, os encontros, os apoios, os bloqueios, os jogos de força, as estratégias etc., que formaram, num momento dado, o que em seguida vai funcionar como evidência, universalidade, necessidade” (FOUCAULT, 1998, p. 23-24).



e 2º) ruptura metodológica com os pressupostos de toda a filosofia da história (isto é, rejeição de qualquer concepção determinista do desenvolvimento histórico e de toda a celebração “racional” do resultado), a favor de uma lógica do acontecimento cujo valor histórico reside, não já na realização de uma possibilidade historicamente prefigurada, mas na abertura de novos campos de possíveis.

Coisa que, no contexto particular dos discursos sobre a revolução, implica começar a pensar a revolução como acontecimento (e não como fato institucional, vontade subjetiva ou efeito de uma estrutura ideológica), acabando de uma vez por todas com a história revolucionária (ou seja, com a assimilação progressiva de toda a manifestação política a certa ideia da revolução).

Contra a nostalgia da revolução, portanto, mas também contra a decepção da revolução, Deleuze oferece assim uma solução que passa pela eventualização da história, através de uma cuidada caracterização do acontecimento para além das suas efetuações materiais (em *Logique du sens*) e da distinção decorrente entre o devir e a história (dos textos posteriores). Como assinala Mengue, a obra deleuziana completa assim a ruptura com a modernidade historicista de um modo definitivo (MENGUE, 2003, p. 14, 95). Porque a reivindicação de uma dualidade ontológica fundamental (causal e temporal), lhe permite condenar *A REVOLUÇÃO* como fim da história, ao mesmo tempo em que salva a possibilidade de *uma revolução* como linha de transformação; isto é, a afirmação da resistência em torno dos acontecimentos ou dos devires revolucionários, em detrimento da revolução concebida como o advento irreversível e radical de uma sociedade finalmente totalizada, não dividida e reconciliada (porque se a revolução deveio impossível, a rebelião, as práticas alternativas e a subversão permanente continuam sempre a ser possíveis – como o espaço do qual procede toda a possibilidade efetiva).

Contra a concepção da história pensada em termos de totalidade, contra a ideia de que a história é um processo contínuo, progressivo, orientado em direção a uma finalidade, contra a atitude homogeneizante dos acontecimentos em virtude de uma constante

histórica qualquer (domínio da natureza, igualdade dos homens etc.), Deleuze apela assim à ordem do singular, onde se volta a jogar continuamente a relação e o sentido dos acontecimentos entre si, com a proliferação do possível que um processo semelhante implica por si. Uma lógica do acontecimento efêmero, imprevisível, neutro (*événement*), substitui, desse modo, a dialética totalizante, determinista e teleológica do advento (*avènement*).

Como contraface dessa *eventualização* da história, que volta a abrir sobre o horizonte filosófico-político a possibilidade da revolta sobre um plano até então negligenciado pelas filosofias da história, encontramos que a posição do homem, enquanto agente de ação política, resulta por completo modificada. Para além da história e da causalidade material propriamente dita, mas também para além do sujeito e das vontades individuais, o acontecimento parece escapar por completo à ordem das possibilidades humanas. A doutrina deleuziana do acontecimento, se em grande medida salva a possibilidade de uma ação política efetiva, não nos facilita compreender qual é a parte que dessa ação pode caber-nos a nós, qual é a parte que nos cabe do acontecimento.

Trata-se de um problema que toca de perto Deleuze, na medida em que procura redefinir as tarefas do pensamento a partir da perspectiva do intempestivo como atitude política generalizada, e a respeito da qual haveremos de ver suceder-se uma série de soluções concorrentes ou alternativas ao longo da sua obra. Um problema para o qual *Logique du sens* propõe talvez a primeira hipótese de trabalho (ainda que *Différence et répétition* já esboçasse, como vimos, um programa político diferente, que, contudo, não será desenvolvido até mais tarde), e que caracteriza uma relação ideal para com o acontecimento que Deleuze denomina “contraefetuação”.

A contraefetuação, enquanto atitude ética ou política a respeito do acontecimento, encontra fundada a sua possibilidade na distinção entre o acontecimento propriamente dito e a sua efetuação numa série de estados de coisas e vivências individuais. O acontecimento ultrapassa as condições da sua aparição e as circunstâncias da

sua efetuação, e nessa mesma medida implica uma reserva que a própria efetuação não pode realizar, mas que nem por isso tem menos realidade: trata-se da estrutura dupla de todo o acontecimento, que comporta sempre uma efetuação, mas também um sentido. É por isso que a batalha não constitui para Deleuze um exemplo de acontecimento entre outros, mas a forma do acontecimento por antonomásia. Porque se a batalha, por um lado, se efetua de muitas maneiras ao mesmo tempo, e cada participante pode captá-la a um nível de efetuação diferente no seu presente variável, por outro lado,

a batalha *sobrevoa* o seu próprio campo, neutra a respeito de todas as suas efetuações temporais, neutra e impassível a respeito dos vencedores e dos vencidos, a respeito dos covardes e dos valentes, tanto mais terrível por isto, nunca presente, sempre ainda por vir e já passada (DELEUZE, 1969, p. 122).

Essa muito particular perspectiva da batalha implica ao mesmo tempo o segredo do que se entende por contraefetuação: perspectiva *do* acontecimento, na qual não se confundem só as determinações dos seres nos quais se encarna, mas também, e ao mesmo tempo, o subjetivo e o objetivo expressado pelo genitivo, isto é, o acontecimento e o seu sentido<sup>12</sup>. Contraefetuar o acontecimento é alcançar essa perspectiva anônima, essa vontade indiferente (quarta pessoa do singular), a partir da qual “o soldado se vê fugir quando foge, e saltar quando salta, determinado a considerar cada efetuação temporal do alto da verdade eterna do acontecimento que se encarna nele e, por desgraça, na sua própria carne” (DELEUZE, 1969, p. 122).

Intuição volitiva ou volição intelectual na qual coincidiríamos com a vontade do acontecimento, distinta de todas as intuições empíricas que ainda correspondem a tipos de efetuação, e que nos daria do acontecimento a forma pura, ou o sentido como conceito (movimento de *sobrevoa* sobre as singularidades implicadas e síntese disjuntiva das mesmas). Porque a contraefetuação tem lugar a partir da efetuação do acontecimento na história, mas é justamente para

---

12 “Não há que perguntar qual é o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido” (DELEUZE, 1969, p. 34).

extrair da mesma a parte do acontecimento que não se reduz à efetuação (a parte do devir). Nesse sentido, a contraefetuação constitui o agenciamento do conceito, na mesma medida em que o devir constitui a sua substância. A reserva da qual o acontecimento é solidária, e que não se reduz à sua efetuação, coincide com o conceito, não já como abstração comum, mas como movimento impessoal, pré-individual e a-subjetivo, de distribuição e redistribuição das singularidades em séries não necessariamente convergentes. Pura inflexão de idealidade ou parte espiritual da qual somos eternos contemporâneos, e à qual acedemos quando, contraefetando as circunstâncias particulares nas que um acontecimento tem lugar, somos capazes de extrair um conceito.

Na medida em que a contraefetuação passa pela apreensão intelectual da dimensão não atualizável do acontecimento (isto é, enquanto linha de transformação ou esquema de síntese disjuntiva), o conteúdo da mesma parece referir-se exclusivamente ao plano da ética. A origem estoica da noção, em princípio, a partir da qual Deleuze coloca todo o problema (ver a 20ª série de *Logique du sens* sobre o problema moral nos estoicos), aponta nessa direção. Querer o acontecimento como tal, ou seja, querer o que sucede enquanto sucede, compreendido segundo o modo que lhe é próprio, sem o remeter à ordem das causas corporais das quais resulta, seria, propriamente e em primeiro lugar, a atitude ética por excelência: “Ou a moral não tem nenhum sentido, ou é isto o que quer dizer, não tem outra coisa que dizer: não ser indigno do que nos acontece” (DELEUZE, 1969, p. 174).

A lógica do sentido prolonga-se nessa ética da qual os estoicos constituiriam a figura histórica fundacional. Compreender e querer o acontecimento, tal é a fórmula da nova ética. É assim que o sábio enfrenta o acontecimento:

*compreende o acontecimento puro* na sua verdade eterna, independentemente da sua efetuação espaçotemporal [...] Mas, também, e ao mesmo tempo, simultaneamente, *quer a*

*encarnação*, a efetuação do acontecimento puro incorpóreo num estado de coisas e no seu próprio corpo, na sua própria carne (DELEUZE, 1969, p. 172-173).

Compreender e querer o que de todos os modos não se pode evitar. Igualar-se com o que de todos os modos nos antecede e determina. Tal é o primeiro sentido do que Deleuze entende por contraefetuar. Movimento ético pelo qual, contra as encarnações negativas do acontecimento, alcançamos uma compreensão mais alta do que acontece, transmutando a ordem violenta das misturas e dos estados de coisas na fulguração intempestiva dos conceitos ou na produção da obra de arte. Porque, como escreve Deleuze em torno da literatura de Proust: “os fatos sempre são tristes e particulares, mas a ideia que extraímos deles é geral e alegre” (DELEUZE, 1986, p. 91-92).

Contudo, resistimos a reduzir a ideia de contraefetuação a sua dimensão ética. A distinção de dois planos (acontecimento/efetuação, devir/história), do mesmo modo que o imperativo de “contraefetuar” a ação histórica (por exemplo, a revolução), projetando o movimento sobre outro plano (o da superfície conceptual) não tem por única função preservar a esperança (na revolução), mas também, e sobretudo, propiciar o pensamento e a ação (revolucionária).

Se o conceito, para Deleuze, fosse meramente da ordem da compreensão, explicar-se-ia, e inclusive justificar-se-ia, que a contraefetuação, enquanto dobra conceptual do acontecimento, se limitasse a fundar uma ética. Mas o conceito é, para Deleuze, do mesmo modo que o acontecimento, da ordem da causalidade expressiva (ou quase-causa), isto é, agente de distribuições e redistribuições ideais (mas nem por isso menos reais, menos efetivas); pelo que seria grave negligenciar, nos processos dos quais constitui uma parte fundamental – como é o caso da contraefetuação – tudo o que de político se joga no seu funcionamento.

De fato, mesmo em *Logique du sens*, o tema da contraefetuação aparece estreitamente ligado à questão da revolução em

particular, e da ação política em geral. A contraefetuação, com efeito, é o gesto próprio do homem livre ou do revolucionário, que não denuncia ou destitui a potência do ressentimento no indivíduo sem fazer o mesmo com a opressão na sociedade. Isso quer dizer que o ético e o político se confundem numa atitude não específica ou generalizada, no mesmo sentido em que não há guerra que não seja assunto privado, nem ferida que não seja de guerra? Independentemente das relações que possa pressupor entre ética e política, *Logique du sens* deixa aberta uma porta para uma interpretação rigorosamente política da contraefetuação, para além da sua definição ética ou moral, que será retomada mais tarde em diversos registos.

Em princípio, contraefetuar os acontecimentos, num sentido político amplo, é considerar os acontecimentos como processos, não como estados de coisas ou vivências, ou seja, abrindo-os – para além das soluções particulares que determinam e dissociando-os das formas nas quais foram atualizados – a outras atualizações possíveis:

dado um acontecimento, não rebatê-lo sobre um presente que o atualiza num determinado mundo, mas fazê-lo variar em diversos presentes pertencentes a distintos mundos [...] Ou, dado um presente, não esgotá-lo em si mesmo, encontrar o acontecimento pelo qual se comunica com outros presentes em outros mundos (PELBART, 1998, p. 17-18).

A contraefetuação é política e ontológica, na medida em que, contraefetuando o mundo da representação, rompendo com a ideia de uma totalização possível do ser pela linguagem, coloca a descoberto as falhas e as fendas que o atravessam (devires e linhas de fuga). Gesto eminentemente político, o conceito, enquanto produto da contraefetuação, não trabalha contra um estado de coisas presente ou passado, não desfaz a ilusão de totalização que radica na representação de tudo isso, sem aparecer ao mesmo tempo como o contorno, a configuração ou a constelação de um evento por vir:

A filosofia é intempestiva e está à altura do acontecimento quando não se limita a responder aos acontecimentos sociais

como aparecem, mas antes cria novos conceitos que nos permitem contraefetuar os acontecimentos e os processos que definem o nosso presente histórico (PATTON, 2000, p. 132-133).

O tema da contraefetuação se conecta, desse modo, com o da experimentação, na medida em que experimentar é estar aberto ao acontecimento, mas não simplesmente para acolhê-lo ou encarná-lo, mas sobretudo para prolongá-lo. A contraefetuação consiste em extrair, em recuperar e preservar o sentido do que se passa, independentemente das suas condições históricas de realização, para ser retomado, recomeçado e revivido noutras circunstâncias históricas (encontrar, para cada coisa, os meios particulares pelos quais é afirmada, pelos quais deixa de ser negativa):

A Batalha, ou a Revolução, está sempre por recomeçar a partir das nossas lutas concretas, históricas, mas sobretudo por reconhecer no dédalo dos feitos do dia a dia, por elevar ao sentido (ou por “contraefetuar”) sobre a superfície do pensamento depois dos combates duvidosos nos quais são tomados os nossos corpos e as nossas pessoas num momento dado do tempo. [...] O sábio ou o ‘político’ deleuziano deve “contraefetuar” o presente permanentemente na sua atualidade, desenvolvendo a distância e o retrato crítico, a reserva que o impede de ensombrar e desesperar perante a confusão dos corpos, o cinismo das lições da história, da violência absurda dos combates (ou recolher-se na indiferença do ressentimento) (MENGUE, 2003, p. 30-31).

Na mesma direção, em *L'Anti-Édipe*, Deleuze descrevia, entre as configurações concretas do desejo e a sua lógica ou processo imanente, uma relação análoga à que em *Logique du sens* traçava entre efetuação e contraefetuação. O esquizo não é revolucionário, mas o processo esquizofrênico (do qual o esquizo é apenas a interrupção) é o potencial da revolução (DELEUZE; GUATTARI, 1973, p. 408). E continua a ser a lógica da contraefetuação a que encontramos, como um prolongamento, na elaboração do tema do devir. Será que o que Deleuze entende por devir-revolucionário das pessoas não é o mesmo que, num registo anterior, entendia como contraefetuação? Contra os discursos historicistas, que tendem a sufocar o

movimento aludindo um conhecimento objetivo da lógica dos acontecimentos, propõe um deslocamento ou um espaçamento sobre esse horizonte, onde os problemas que têm por objeto o porvir dão lugar aos que fazem dos problemas uma oportunidade para devir outra coisa. Então, o que conta passa a ser, não já o êxito ou a vitória de certos empreendimentos extraordinários, mas a contraefetuação permanente da atualidade, isto é, o devir, o devir-revolucionário da gente, e não o porvir ou o passado da revolução.

Qual é o segredo da revolução? Onde se esconde, para além das condições materiais (que nunca estão dadas onde esta se produz e nunca conseguem desencadeá-la onde aparecem reunidas)? Onde, para além da tomada de consciência decisiva (que o intelectual – comprometido, mas impotente –, quando não o partido – onnipotente, mas ofuscado pela sua própria luz –, assumem ou confiscam em nome da gente)? Onde, por fim, para além das traições e das recaídas (que as circunstâncias objetivas e as vontades individuais encarnam ou contribuem para precipitar)?

A resposta de Deleuze passa, como vimos, pela eventualização e a contraefetuação do histórico, isto é, pelo acontecimento e o conceito. Abolindo a parte demasiado subjetiva, pessoalmente vivida, do que se chama correntemente acontecimento, e a sua parte demasiado objetiva, o encadeamento material das causas e dos efeitos, a lógica deleuziana permite-nos conservar, senão a esperança na revolução (como fim da história), ao menos a possibilidade da revolução (como potência política do intempestivo). Logo, não é estranho que a recorrência do problema da revolução na obra de Deleuze acabe numa referência a Kant:

Como punha de manifesto Kant, o conceito de revolução não reside no modo como esta pode ser levada adiante num campo social necessariamente relativo, mas no “entusiasmo” com o qual é pensada num plano de imanência absoluto, como uma apresentação do infinito no aqui e agora, que não comporta nada racional ou nem sequer razoável (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 96).



Certamente, a perspectiva deleuziana da revolução tem menos que a com o entusiasmo que distingue o espectador do ator, que com essa concepção inatual ou intempestiva do ser e do pensamento que distingue, sobre o próprio terreno da ação, entre os fatores históricos e os fatores não históricos (a “nebulosa não histórica” de Nietzsche, mas também a interrupção cronológica ou suspensão temporal da qual falava Benjamin). Mas, tanto no entusiasmo kantiano como na contraefetuação deleuziana, o que se deixa apreender é a revolução como singularidade ideal ou conceito efetivo, libertando-a como potência ou processo imanente, para além dos limites que historicamente possam vir a pesar sobre a mesma. O que não significa que a revolução

seja um sonho, algo que não se realiza, ou que só se realiza atraídoando-se. Ao contrário, significa pensar a revolução como plano de imanência, movimento infinito, sobrevoo absoluto, mas na medida em que esses rasgos se conectam com o que há de real aqui e agora na luta contra o capitalismo, e relançam novas lutas cada vez que a anterior é atraídoada (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 97-98).

Nisso se reconhece o materialismo propriamente deleuziano, como bem assinala Žižek, para além das oposições maquiavélicas e das provocações gratuitas que dominam o seu livro:

Quase somos tentados a colocá-lo em termos estalinistas clássicos: em oposição ao materialismo mecanicista que simplesmente reduz o fluxo de sentido às suas causas materiais, o materialismo dialético é capaz de pensar este fluxo na sua autonomia relativa. Ou seja, toda a questão de Deleuze é que, apesar de ser um efeito impassível estéril de causas materiais, o sentido tem uma autonomia e uma eficácia próprias. Sim, o fluxo de sentido é um teatro de sombras, mas isso não significa que possamos negligenciá-lo e concentrar-nos na “luta real” – nesse sentido, esse verdadeiro teatro de sombras é o lugar crucial da luta; tudo é em última instância decidido aqui [...] A afirmação da “autonomia” do nível do sentido-acontecimento é, não um compromisso com o idealismo, mas uma tese *necessária* para um materialismo verdadeiro [...] Indo mais longe, deveríamos dizer paradoxalmente que esta asserção do

excesso do efeito sobre sua causa, da possibilidade de liberdade, é a afirmação fundamental do *materialismo* de Deleuze. Ou seja, a questão não é só que há um excesso imaterial sobre a realidade material dos corpos múltiplos, mas que este excesso é imanente ao nível dos próprios corpos. Se subtraímos este excesso imaterial não obtemos “puro materialismo reducionista” mas um idealismo encoberto (ŽIŽEK, 2004, p. 27-32 e 113-114) (grifos do autor).

Por tudo isso, se a *eventualização* da história (e do pensamento em geral), implica por si só uma politização da filosofia, a contraefetuação do histórico (e do real em geral), implica correlativamente uma filosofização da política. Deleuze aposta todo o seu pensamento na efetuação do intempestivo, enquanto irrupção ou inscrição do acontecimento na história, mas cifra essa aposta na transvaloração do sentido do acontecimento, que já não é (nem pretende ser) o sentido da história, mas apenas o operador de uma repartição ou redistribuição de afetos, de relações e de singularidades, em cuja novidade ou inadequação a respeito de uma situação específica se cifra todo o potencial revolucionário (modificação objetiva de um estado de coisas, mas também agenciamento subjetivo de resistências e linhas de fuga).

Nem tudo parece tão triste quando chegamos a colocar-nos – ainda que não seja senão como problema – a possibilidade de um pensamento semelhante (como perspectiva política generalizada ou guerrilha total). Estamos mais perto que nunca da revolução, mas a revolução mudou de natureza. Ou, melhor, conservou da sua natureza apenas aquilo que, independentemente de dar ou não um sentido à história, continua a ter sentido na luta dos homens contra as mais diversas formas de opressão.

Em *Deleuze et la question de la démocratie*, Philippe Mengue pergunta-se que valor político pode ter uma filosofia assim, que propõe a revolução como processo (subversivo) quando se assume plenamente consciente de que qualquer revolução se encontra condenada ao fracasso (MENGUE, 2003, p. 143).

Em *Los lunes al sol*, o filme de Fernando León de Aranoa, um grupo de operários desempregados que viu fracassar a sua luta contra o patronato de todos os modos possíveis (a traição ou o acordo de alguns, a condenação ou a morte de outros), chega inevitavelmente a fazer-se essa mesma pergunta: de que vale a luta, se a derrota é anunciada, se é um fato ou uma promessa de fato? Então, Santa (Javier Bardem), que não foi quem menos perdeu em tudo isso, tem a inteligência de dizer que, para além do que passou, para além do modo como correram as coisas, durante o que durou a greve (durante essa interrupção ou entretempo no qual nada parece ter acontecido, mas no qual tudo, inclusive cada um deles, foi ou se comportou de um modo diferente), estiveram juntos, e que isso já ninguém lhes tira (coisa que no final será suficiente para resgatá-los da resignação e do ressentimento, ainda que novamente não seja mais que por um instante, reunindo-os e lançando-os numa original linha de fuga).

Deleuze e Guattari (1991, p. 167) diziam:

Um monumento não comemora, não honra algo que ocorreu, mas sussurra ao ouvido do porvir as sensações persistentes que encarnam o acontecimento: o sofrimento eternamente renovado dos homens, o seu protesto recriado, a sua luta sempre retomada. Resultaria por acaso tudo em vão por que o sofrimento é eterno, e por que as revoluções não sobrevivem à sua vitória? Mas o êxito de uma revolução só reside na própria revolução, precisamente nas vibrações, nos abraços, nas aberturas que deu aos homens no momento em que se levou a cabo, e que compõem em si um monumento sempre em devir, como esses túmulos aos quais cada novo viajante acrescenta uma pedra. A vitória de uma revolução é imanente, e consiste nos novos laços que instaura entre os homens, ainda que estes não durem mais que a sua matéria em fusão e muito rapidamente deem lugar à divisão, à traição.







## II Filosofia e historiografia

### *A inatualidade como plano de coexistência*

*Todo o homem grande exerce uma força retro-ativa: por causa dele, toda a história é, de novo, colocada na balança, e mil segredos do passado saem dos seus esconderijos para o sol que é dele. Não se poderia prever tudo aquilo que algum dia fará parte da história. Talvez o passado ainda permaneça essencialmente por descobrir. Ainda são necessárias tantas forças retroativas!*

Nietzsche

Em 1969, numa entrevista com Jeannette Colombel para *La Quinzaine littéraire*, Deleuze dizia que a história da filosofia era um problema difícil para os filósofos: “A história da filosofia é terrível, não se sai dela facilmente” (DELEUZE, 2002, p. 199). Quatro anos mais tarde, numa carta que serviria de prólogo ao comentário de Michel Cressole, a consideração intempestiva voltava agigantada pelo registro típico da sua primeira obra com Guattari, e dizia:

Sou de uma das últimas gerações que foi destruída pela história da filosofia. A história da filosofia exerce na filosofia uma função repressiva evidente, é o Édipo propriamente filosófico: “Não ousarás falar em nome próprio enquanto não tenhas lido isto e aquilo, e isto sobre aquilo, e aquilo sobre isto”. Na minha geração, muitos não se safaram (DELEUZE, 1990, p. 14).

Em 1976, no prólogo da edição italiana de *Logique du sens*, a revolta de Deleuze face à história da filosofia continuava viva (“não estava satisfeito pela história da filosofia” (DELEUZE, 2003, p. 59)), e certamente não estava morta quando, um ano mais tarde, no livro que publica junto a Claire Parnet, fala do bloqueio da sua geração na história da filosofia:

Simplemente entrava-se em Hegel, Husserl e Heidegger; precipitávamo-nos como jovens cães numa escolástica pior que a da Idade Média. [...] [Estávamos já na história da filosofia quando dávamos por isso, muito método, muita imitação, comentário e interpretação [...] a história da filosofia estreitava-se sobre nós sob pretexto de abrir-nos a um porvir do pensamento que teria sido ao mesmo tempo o pensamento mais antigo (DELEUZE-PARNET, 1977, p. 18-19).

Mas para tomar nota da gravidade que Deleuze atribuía ao assunto, assinalemos que, na hora de estabelecer o verdadeiro problema que, na sua época, representava Heidegger para a filosofia, Deleuze aponta o papel que teria desempenhado nessa nova injeção de história da filosofia, em lugar da sua colaboração com o nazismo, como se o primeiro tivesse sido pior que o segundo<sup>13</sup>.

Em resumo, temos a imagem de um Deleuze voluntariosamente hostil à história da filosofia, na medida em que esta encarnaria uma espécie de aparato de poder da filosofia ou agente de repressão do pensamento. Aparato de poder ou agente de repressão que, de fato, impede que as pessoas pensem por si mesmas, e que não parece deixar muitas saídas para ninguém (nem sequer para o próprio Deleuze: “Eu não via meio de sair por minha conta” (DELEUZE-PARNET, 1977, p. 20).

Como conciliar esse Deleuze panfletário e revoltoso com o professor de filosofia e historiador especializado que publicava, nessa mesma época, estudos sobre a obra de Bergson, Nietzsche, Espinosa

---

13 “A ‘questão’ Heidegger” não me parecia: será que foi um pouco nazista? (evidentemente) – mas: qual foi o seu papel nessa nova injeção de história da filosofia?” (DELEUZE; PARNET, 1977, p. 19).

e Lucrécio? Como conciliá-lo com esse Deleuze que conscientemente começou pela história da filosofia, quando ainda se impunha, fez durante muito tempo história da filosofia e leu livros sobre este ou aquele autor? Como, em última instância, com esse outro Deleuze que, mesmo já assumindo escrever livros “por conta própria”, continua a considerar a necessidade de integrar notas históricas nos seus próprios textos?

Para complicar ainda mais a questão parece vir a distinção de natureza entre o exercício da filosofia e a prática da história da filosofia, que Deleuze insiste em estabelecer de um modo conclusivo durante a década de 1980 (imediatamente depois do seu único período completamente “fora” da história da filosofia, se é possível dizer algo semelhante). Assim, no prólogo à edição norte-americana de *Différence et répétition*, Deleuze (2003, p. 280) afirma que existe

uma *grande diferença* entre escrever em história da filosofia e em filosofia. Num caso se estuda a flecha ou as ferramentas de um grande pensador, as suas presas e os seus troféus, os continentes que descobriu. No outro caso se talha a sua própria flecha, ou tomam-se as que parecem mais bonitas, mas para procurar enviá-las noutras direções, mesmo que a distância franqueada seja relativamente pequena em lugar de ser estelar. Ter-se-á tentado falar em nome próprio, e ter-se-á aprendido que o nome próprio não podia designar senão o resultado de um trabalho, ou seja, os conceitos que se descobriu, com a condição de ter sabido fazê-los viver e expressá-los por todas as possibilidades da linguagem.

Subsidiárias dessa distinção são as periodizações que o próprio Deleuze fará da sua obra, distinguindo taxativamente os seus livros de história da filosofia<sup>14</sup>, e a projeção associada da ideia de que fazer filosofia e fazer história da filosofia são atividades incompatíveis ou irreconciliáveis.

---

14 “Procurava nos meus livros precedentes descrever um certo exercício do pensamento; mas descrevê-lo não era ainda exercer o pensamento desta forma” (DELEUZE; PARNET, 1977, p. 23).

Agora, paralelamente a essas declarações extemporâneas e a essas repartições maniqueístas, convive em Deleuze uma série de juízos positivos sobre a história da filosofia, do mesmo modo que parece ser uma constante na sua obra o exercício de certa historiografia filosófica (inclusive, ou sobretudo, nos livros que escreve “por conta própria”). Da comparação da história da filosofia a “uma viagem espiritual” que Deleuze faz no prefácio a *Les temps capitaux*, o livro de Eric Alliez, à assimilação da historiografia filosófica à “arte do retrato”, já insinuada na abertura de *Différence et répétition* e elaborada com maior detalhe depois da publicação do livro sobre Leibniz – sobretudo em *Qu'est-ce que la philosophie?* e *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* –, vemos desdobrar-se todo um registo de valorações diferente, que encontra na história da filosofia, senão uma prope-dêutica, ao menos um domínio válido de experimentação filosófica.

A constante crítica sobre a história da filosofia não implica, portanto, o abandono em bloco do seu exercício. Nem do ponto de vista dos fatos nem do ponto de vista dos princípios. Deleuze não ignora que a disjunção entre uma arte e a sua história é sempre ruïnosa, e não ignora o que se perderia com isso para a filosofia. Depois de tudo, como assinala René Schérer, “Deleuze inteiro já está na originalidade, na ‘transversalidade’ na maneira de entrelaçar as ideias recebidas” (SCHÉRER, 1998, p. 11). É o que, ao menos por uma vez de um modo explícito, o próprio Deleuze parece dar a entender no primeiro capítulo dos *Dialogues*: se institucionalmente a história da filosofia não serve senão para gerar uma dívida artificial que é preciso pagar para poder falar em nome próprio, não deixa de ser pertinente, interessante e produtivo, dar-se à descrição de certos exercícios de pensamento para libertá-los do lugar ou do sentido que a história tradicional da filosofia impõe sobre os mesmos, tornando impossível que funcionem de outra maneira. Tal é, segundo Deleuze, o primeiro sentido no qual o exercício da história da filosofia pode ser considerado positivamente:

eu tinha pago as minhas dívidas, Nietzsche e Espinosa saldaram-nas por mim. E daí em diante escrevi livros por minha conta. Acho que o que me preocupava, de todas as formas, era



descrever esse exercício do pensamento, ora num autor, ora por si mesmo, enquanto que se opõe à imagem tradicional que a filosofia projetou no pensamento para submetê-lo e impedi-lo de funcionar (DELEUZE-PARNET, 1977, p. 22-23).

Apelando à história da filosofia, contra a história da filosofia, a favor de uma filosofia por vir, Deleuze retomava assim, do modo mais literal possível, o lema da inatualidade nietzschiana, que era, ao fim e ao cabo, uma profissão de fé filológica. A crítica da história da filosofia como instituição prolonga-se desse modo num exercício positivo, que conhece em Deleuze as suas empresas genealógicas e a sua viragem experimentalista, e que, se o distancia da história tradicional da filosofia, não o coloca além de toda a procura historiográfica (como se a filosofia deleuziana se permitisse ceder à ilusão de um pensamento inaugural ou de uma linguagem privada). Deleuze recusa, certamente, um certo funcionamento (repressivo) da história da filosofia, mas não o faz sem propor uma perspectiva historiográfica alternativa. Opõe, nesse sentido, certa prática da história da filosofia, e mesmo um esboço dos seus princípios, à ideia genericamente historicista da história da filosofia que dominava a sua época, especificamente encarnada pela destruição heideggeriana da metafísica: “Uma história nietzschiana mais que heideggeriana, uma história restituída a Nietzsche, ou restituída à vida” (DELEUZE, 1986, p. 137).

Tal como Nietzsche, o que mais detesta Deleuze na ideia historicista da história é esse “olhar de fim do mundo” que lança sobre a realidade, isto é, o carácter reflexivo ou contemplativo da sua atitude fundamental a respeito do passado (com a consequente inibição da ação sobre o presente e a sobredeterminação do futuro que semelhante atitude implica por si mesma). Tanto sobre o plano da história política como sobre o da historiografia filosófica, Deleuze aposta, pelo contrário, na possibilidade efetiva da reversibilidade do passado, na abertura do presente e na indeterminação do porvir. Possibilidade que contemporaneamente reconhece em Foucault, e que provavelmente resume melhor que nada o imperativo que determina a totalidade da empresa historiográfica deleuziana: levantar

uma perspectiva que supere a oposição dialética entre “conhecer” e “transformar” o mundo (DELEUZE, 2002, p. 179-180).

Logo, a historiografia deleuziana vai afastar-se dos critérios historicistas da representação objetiva e dar conta de uma verdadeira potência de ficcionalização. O lema borgiano de *Différence et répétition* é repetir a história da filosofia como se fora uma novela imaginária, o que deveríamos ler, como assinala Gregg Lambert, do seguinte modo: intervir sobre a história da filosofia como se o próprio passado fosse uma suprema ficção, de forma tal que se torne da maior utilidade possível para o futuro.

## Borges e Kafka: a alegria da influência

Kierkegaard dizia que não adianta ter Abraão por pai, que não adianta ter dezessete antepassados, se se quer dar à luz algo mais que vento, mas que aquele que estiver disposto a trabalhar, será capaz de dar à luz o seu próprio pai.

Os problemas da historiografia são muitos e são complexos. Procurar pensar a possibilidade de uma concepção não historicista da história, isto é, a possibilidade de uma história que não se reduza – como temia Nietzsche – a ser para o pensamento uma espécie de conclusão e conta da existência, mas se torne capaz de colocar-se ao serviço de uma nova corrente de vida, implica, como uma prova de fogo, o desafio de chegar a conceber a cena desse parto difícil.

Em 1951, Borges escrevia um pequeno artigo em torno da obra de Kafka – em torno *de certas singularidades* da obra de Kafka, deveríamos dizer – que colocava esse problema no contexto da vida literária e da história da literatura. Borges acabava de se formar nos círculos da vanguarda; a crítica do historicismo – no sentido que este adotava na obra de Nietzsche<sup>15</sup> e, claro, na de Schopenhauer – não lhe era alheia.

---

15 Borges não só se refere frequentemente a Nietzsche, a quem leu, mas inclusive se refere explicitamente à *Segunda Consideração Inatual*, pelo menos em

Em “Pierre Menard, Autor del Quijote”, por exemplo, a história monumental aparece como instrumento de desmobilização da leitura e impedimento para o exercício efetivo do pensamento:

Não há exercício intelectual que não seja finalmente inútil. Uma doutrina filosófica é em princípio uma descrição verossímil do universo; passam os anos e é um mero capítulo – quando não um parágrafo ou um nome – da história da filosofia. Na literatura, essa caducidade final é ainda mais notória. O Quixote – disse-me Menard – foi em primeiro lugar um livro agradável; agora é uma ocasião de brindes patrióticos, de soberba gramatical, de obscenas edições de luxo (BORGES, 1989, v. I, p. 450).

Em “Del culto de los libros”, o preconceito historicista revela-se, paradoxalmente, na sua dimensão temporal, perspectivista, histórica: “O fogo, numa das comédias de Bernard Shaw, ameaça a biblioteca de Alexandria; alguém exclama que arderá a memória da humanidade, e César diz: *Deixa-a arder. É uma memória cheia de infâmias*”. Borges comenta: “O César histórico, na minha opinião, aprovaria ou condenaria o ditame que o autor lhe atribui, mas não o julgaria, como nós, uma anedota sacrílega” (BORGES, 1989, v. II, p. 91).

A figura dos livros dados ao fogo volta a aparecer em “La biblioteca de Babel”, onde ao furor higiênico de alguns bibliotecários se deve a perda de milhões de livros; volta, também, a valoração excêntrica de Borges: “Contra a opinião geral, atrevo-me a supor que as consequências das depredações cometidas pelos Purificadores foram exageradas pelo horror que esses fanáticos provocaram” (BORGES, 1989, v. I, p. 469).

O culto excessivo dos livros é para Borges – como o excesso de dados históricos em Nietzsche – índice inconfundível de decadência: “Conheço distritos nos quais os jovens se prostram ante os livros e beijam com barbárie as páginas, mas não sabem decifrar uma

---

duas ocasiões; cf. BORGES, “Nota sobre Walt Whitman” e “La doctrina de los ciclos” (BORGES, 1989, v. I, p. 253, 388).

única letra” (BORGES, 1989, v. I, p. 470). O culto dos livros, como a exacerbação da memória, é sintoma de uma doença que anula e paralisa, congestão pulmonar que advém por igual aos bibliotecários de Babel e a Funes, o memorioso<sup>16</sup>.

Borges, o erudito, desenvolve de fato uma crítica do historicismo, ou dos excessos historicistas na literatura, que atravessa a sua obra, ora subordinada à afirmação de um trabalho ficcional que a põe em questão, ora diretamente (“La biblioteca de Babel”, “El inmortal”, “La memoria de Shakespeare”), ora de forma explícita em certas propostas problemáticas que procuram abrir caminho para uma nova forma de crítica literária, a meio caminho entre a literatura e a história da literatura (penso, essencialmente, na sugestão de um “enriquecimento da arte da leitura através da técnica do anacronismo deliberado e das atribuições errôneas” (BORGES, 1989, v. I, p. 450) que fecha o “Pierre Menard”).

Ficção crítica ou crítica ficcional, em todo o caso, que se toma mais a sério que nunca nesse pequeno texto de 1951 que é “Kafka y sus precursores”. Quero dizer que temos um texto, então, que não se oculta por detrás dos prestígios da obra de ficção. Abordando diretamente a questão dos precursores, situa-se no próprio coração da história da literatura e da crítica literária.

De um modo geral, o conceito de precursor é entendido no sentido de alguém que vem antes de outro, para anunciar a sua chegada; o precursor precede e anuncia, é um antecessor, mas também um mensageiro, ou um sinal: o precursor de Cristo é São João Batista, as nuvens no horizonte são o precursor da tempestade. Mais especificamente, se se quer, costuma-se entender por precursor num contexto cultural uma pessoa cuja ação, obra ou ideias, abrem a via a outra pessoa, ou a um movimento, ou inclusive a uma época: e então

---

16 De Funes, que acaba, após um acidente, tolhido e dotado de uma memória virtualmente absoluta, Borges diz “que não era capaz de pensar. Pensar é esquecer” (BORGES, 1989, v. I, p. 485-490).

Homero é o precursor de Virgílio, e Virgílio o de Dante, e assim sucessivamente.

Aparentemente, tanto privilegiando um como outro dos aspectos implicados no conceito de precursor, o mesmo não parece receber a sua efetividade senão em vista de um acontecimento futuro, que estabelece (ou valida) a relação retrospectivamente, atribuindo a autoridade a um elemento que em si mesmo só contava com a anterioridade. Porém, a crítica literária impõe um uso que sobre-determina o conceito de precursor, e segundo o qual o precursor parece regido por uma lógica causal mais ou menos apurada, sobre o horizonte de uma temporalidade estritamente linear: o precursor é fundamento (enquanto que antecessor) e manifestação (enquanto que sinal). O precursor é um conceito da história, o seu ascendente opera do passado ao futuro, e a categoria crítica que responde a todos esses aspectos é a categoria clássica de influência.

O artigo de Borges opõe-se estritamente a essa concepção clássica do precursor, como a concepção nietzschiana da história se opõe à do historicismo. A história – no caso presente a história da literatura – *não aparece jogada*, não é um resultado, uma conta, mas *se joga* a cada instante, com cada acontecimento. Um texto, um autor, uma obra, por vezes simplesmente uma nova leitura, bastam para redeterminar por completo as suas relações essenciais. Ou, melhor, a obra não encontra uma especificidade própria na história sem determinar a história nas suas relações constituintes.

Em 1951, Borges escrevia: “O poema *Fears and Scruples* de Robert Browning profetiza a obra de Kafka, mas a nossa leitura de Kafka afina e desvia sensivelmente a nossa leitura do poema. Browning não o lia como agora nós o lemos” (BORGES, 1989, v. II, p. 89)<sup>17</sup>. Em 1953, voltava sobre o mesmo tema no contexto da poesia *gauchesca*, e escrevia:

---

17 Esse texto elabora uma intuição de Borges que remonta quase dez anos no tempo; em 1944, com efeito, por ocasião da tradução de *Bartleby*, o relato de Melville, que publica em 1944, Borges já aludia no prólogo à “força

Lussich prefigura Hernández, mas se Hernández não tivesse escrito o *Martín Fierro*, inspirado por ele, a obra de Lussich seria de todo insignificante e apenas mereceria uma passageira menção nas histórias da literatura uruguaia. Anotemos, antes de passar ao tema capital do nosso livro, o seguinte paradoxo, que parece jogar magicamente com o tempo: Lussich cria Hernández, ainda que de modo parcial, e é criado por ele (BORGES, 1997, p. 524).

E, novamente, numa conferência de 1978, dizia:

*Hamlet* não é exatamente o *Hamlet* que Shakespeare concebeu em princípios do século XVII, *Hamlet* é o *Hamlet* de Coleridge, de Goethe e de Bradley. *Hamlet* renasceu. O mesmo se passa com o *Quixote*. Igual sucede com Lugones e Martínez Estrada, o *Martín Fierro* não é o mesmo (BORGES, 1989, v. IV, p. 171).

Valendo-nos da filosofia deleuziana, digamos que, se há uma história profunda (causas físicas) que reconduz o seu desenvolvimento em direção à obra, a mesma permanece indiferenciada – *abscôndita*, dizia Nietzsche –, enquanto as forças próprias da obra não a diferenciem superficialmente (efeitos incorpóreos):

o que faz com que um acontecimento repita outro apesar de toda a sua diferença [...] não são as relações de causa e efeito, mas um conjunto de correspondências não causais, que formam um sistema de ecos, de respostas e ressonâncias, um sistema de signos, brevemente, uma quase-causalidade expressiva, não de toda uma causalidade necessitante (DELEUZE, 1969, p. 199).

Efeito retroativo da atualidade sobre o passado (inatualidade), a obra põe em ação um conjunto de transformações incorpóreas (modificação das relações, reavaliação das singularidades, transvaloração de todos os valores) que têm lugar na história da literatura e que se atribuem às obras e aos autores desta história como os seus atributos essenciais. Em certo sentido, as obras e os autores da história da literatura, enquanto que singularidades, não se

---

retroativa” de Kafka: “eu observaria que a obra de Kafka projeta sobre *Bartleby* uma curiosa luz ulterior” (BORGES, 1989, v. IV, p. 110).

modificam, mas passam a formar parte de novas séries, de um novo plano, de uma nova perspectiva; modifica-se isso que os torna notáveis, ou menores, ou simplesmente irrelevantes.

Os paradoxos de Zenón, o apólogo de Han Yu, os escritos de Kierkegaard, o poema de Browning, os contos de Léon Bloy ou de Lord Dunsany, todas essas peças heterogêneas que refere Borges não se parecem entre si, mas a obra de Kafka, com a qual guardam maiores ou menores afinidades, passa entre elas modificando as suas distâncias respectivas e estabelecendo todo um tecido de vizinhanças inesperadas ou desconhecidas. É nesse sentido que “cada escritor *cria* os seus precursores. O seu labor modifica a nossa concepção do passado, como há-de modificar o futuro” (BORGES, 1989, v. II, p. 89-90).

A provocação de Borges não é uma manifestação isolada dessa insubordinação aos princípios historicistas na literatura de princípios do século XX. T. S. Eliot – de quem Borges se apropria explicitamente no texto sobre Kafka –, apesar da revalorização do sentido histórico que atravessa a sua obra, já assinalava, em 1918, que a tradição não pode ser herdada, e se a queremos é necessário obtê-la através de um grande trabalho, e também que o passado deve ser alterado pelo presente tanto como o presente é dirigido pelo passado. A vida da obra, ou, melhor, a vida da poesia, impõe-se em Eliot à perspectiva historicista clássica – na qual ocupa o lugar de resultado, não de princípio –, do mesmo modo que transforma a própria noção de história: “Shakespeare adquiriu mais história essencial de Plutarco que a maioria dos homens de todo o Museu Britânico” (ELIOT, 1975, p. 38). Tudo o que se condensa numa variação da fórmula borgiana, se nos permitirem o anacronismo:

quando uma nova obra de arte é criada, o que se passa é algo que acontece simultaneamente a todas as obras de arte que a precedem. [...] Os monumentos existentes formam uma ordem ideal entre si, a qual é modificada pela introdução da nova (realmente nova) obra de arte entre eles [...] as relações, proporções, valores de cada obra de arte a respeito do todo são reajustados (ELIOT, 1975, p. 38-40).

Em 1947, Malraux oferece-nos uma nova versão da fórmula; escreve: “Toda a grande arte modifica os seus predecessores” (MALRAUX *apud* GENETTE, 1994, p. 284). Como já notamos, no século XIX, tinha sido a vez de Kierkegaard. Em *A angústia da influência* – outro livro que se poderia ler produtivamente como uma recepção da *Segunda inatural* –, Harold Bloom, apesar de defender uma tese divergente, oferece-nos outros tantos exemplos. Cito alguns, como para ilustrar. Stevens: “Apesar de que eu venha do passado, o passado é meu e não uma coisa que diz Coleridge, Wordsworth etc.” (STEVENS *apud* BLOOM, 1991, p. 18). Pascal: “Não é em Montaigne, mas em mim, que encontro tudo o que vejo nele” (PASCAL *apud* BLOOM, 1991, p. 69). Emerson: “Pensais que sou filho da minha circunstância: eu faço a minha circunstância” (EMERSON *apud* BLOOM, 1991, p. 119).

O próprio Bloom chega a afirmar que “o novo poeta, em si mesmo, determina a lei particular do precursor” (BLOOM, 1991, p. 55), mas na verdade toda a sua teoria da poesia, mesmo quando se apropria diretamente de Nietzsche, não consegue pensar esse princípio sem regressar aos principais postulados do historicismo. Um historicismo ampliado, se se quiser, que consente as más leituras, as correções criativas e as interpretações errôneas, isto é, em geral, o deslocamento e o disfarce (a outra grande referência de Bloom é, evidentemente, Freud), mas que continua a fundar-se sobre a ideia de que o poeta chega tarde à história. Para Bloom, o regresso às origens é inevitável, mesmo sob as formas negativas da dialética e do romance familiar. Se há uma proximidade da teoria da poesia de Bloom com o texto de Borges sobre os precursores de Kafka, a mesma é apenas aparente. Os grandes poetas do passado para Bloom – os poetas fortes – necessitam dos poetas do futuro só na medida em que estes últimos elaboram certos elementos que já estavam latentes nas suas próprias obras. O criativo não se impõe sobre o revisionista e o dialético, o presente e o porvir cedem à força do passado. Bloom está preocupado, como Borges, em renovar a arte da leitura, mas está ainda mais preocupado em preservar as prerrogativas da crítica. A figura clássica do precursor, como a do autor, representa um mecanismo de



segurança contra a deriva da interpretação. Não a reclamam nem o romancista nem o poeta, mas o crítico e o historiador.

Mais perto de Borges, Gerard Genette e Michael Baxandall assinalaram a insuficiência da noção de precursor quando esta se encontra subordinada ao conceito de influência. Pelo contrário, abre-se uma nova perspectiva quando se percebe que é sempre o segundo que escolhe e arrasta até si o seu “precursor”, que a história da arte se vive sempre, ou pelo geral, ou nos seus principais acontecimentos, justamente do modo contrário, isto é, a partir do presente, e que “cada vez que um artista ‘sofre’ uma influência, reescreve um pouco a história da arte à qual pertence” (BAXANDALL *apud* GENETTE, 1994, p. 284).

É tudo isto algo mais que retórica? Excelente retórica, em todo o caso. E eu acredito, eu estou convencido de que pode ser algo mais. De fato, se da perspectiva clássica dos estudos históricos, a provocadora sugestão de Borges pode adotar a forma de um paradoxo, os conceitos tradicionais de precursor não dão conta de menos complicações a partir da perspectiva borgiana. Como sugere Deleuze: se se tomam em conta dois presentes, duas cenas, dois acontecimentos (um arcaico e um atual) na sua realidade separada pelo tempo, como o antigo presente poderia atuar à distância sobre o atual, e modelá-lo, quando parece, de fato, receber retrospectivamente toda a sua eficácia? Ou como escreve Borges: “a idiosincrasia de Kafka... se Kafka não tivesse escrito, não a perceberíamos; vale dizer, não existiria” (BORGES, 1989, v. II, p. 89).

Talvez, como defende Žižek (sempre polemicamente), esse “*loop* temporal” constitua, senão a estrutura minimal da vida, ao menos o funcionamento profundo da historiografia a partir da perspectiva da criação ou do surgimento do novo – excesso do efeito sobre as suas causas que também significa que o efeito é retroativamente a causa da sua causa, ou, menos paradoxalmente, irrupção ou fenômeno de heterogênese que retroativamente funda a sua própria possibilidade sobre a causalidade histórica linear (ŽIŽEK, 2004, p. 112). Em última instância, porque “teria que dar-nos mais trabalho

admitir a insistência virtual de recordações puras no tempo que a existência actual de objetos não percebidos no espaço” (DELEUZE, 1985, p. 107)?

Proveniente de uma lógica que parece querer fixar os textos, os nomes e as obras, sob o quántuplo jugo da influência, o autor, o contexto, a estrutura, e o horizonte de recepção, o conceito clássico de precursor parece estar condenado a exercer uma força restritiva sobre as possibilidades de diferença, devir e mudança latentes na obra, garantindo a sua comunicação a um preço muito alto, que pressupõe a sua subordinação, ora à semelhança, ora à identidade.

Pelo contrário, se há uma identidade do precursor e do autor na concepção borgiana, ou uma semelhança dos precursores com a obra, essa identidade e essa semelhança são secundárias: a identidade e a semelhança já não são condições, mas efeitos de funcionamento induzidos no sistema, que projeta sobre si mesmo a ilusão de uma identidade fictícia, e sobre as séries que reúne a ilusão de uma semelhança retrospectiva: “Se não me engano, as heterogêneas peças que enumerei parecem-se a Kafka; se não me engano, nem todas se parecem entre si. *Este último fato é o mais significativo*” (BORGES, 1989, v. II, p. 89).

Não se trata de trocar uma submissão por outra, nem de outorgar ao presente os privilégios e as prerrogativas do passado, mas, antes, de fazer jogar essa distância que os une e que os separa, contra as imposições de um e os preconceitos do outro: “No vocabulário crítico, a palavra precursores é indispensável, mas haveria que tratar de purificá-la de qualquer conotação polêmica ou de rivalidade” (BORGES, 1989, v. II, p. 89). O certo é que, se cada escritor cria os seus próprios precursores, nesse caso, pouco importa a identidade dos homens. Como diz Borges (1989, v. II, p. 90), “o primeiro Kafka de *Betrachtung* é menos precursor do Kafka dos mitos sombrios e das instituições atrozes que Browning ou Lord Dunsany”.

Exercício eminentemente intempestivo, que não destrói a história – a concepção historicista da história –, sem destruir ao

mesmo tempo a cristalização atual do seu agente, e isso sempre em benefício de um tempo futuro, de uma literatura por vir. O jogo literário, a escrita, não produz textos, não constitui uma obra, sem constituir ao mesmo tempo um ponto de vista sobre a história da literatura e do mundo das letras. Os precursores não vêm fixar um texto, um autor ou uma obra num contexto dado, não são os momentos de uma história linear que seria necessário determinar do melhor dos modos possíveis, nem o agente de uma dialética revisionista (por mais criativa que se queira), mas constituem o efeito de uma linha de transformação. Ao fim e ao cabo, como diz Morizot (1999, p. 34, 38),

o próprio das obras é em última instância funcionar e não simplesmente existir, ou seja, exercer uma atividade de tipo simbólico e ter implicações na vida dos homens. [...] As obras não refletem o mundo, nem se agregam a ele, reorganizam-no. É por isso que a arte não é um simples traço a decifrar, mas um pensamento eficaz, a possibilidade para um fragmento do mundo de pôr em movimento o resto do mundo.

Borges nos ensinou que a literatura pode ser um labirinto, como a biblioteca, mas também um jogo ideal, como a lotaria; domínio de encontros inesperados, mas também devir incalculável, que lança a história sempre para além da sua determinação total, por um suplemento da escrita, como na corrida entre a tartaruga e Aquiles.

## Os precursores de Deleuze

A versão deleuziana da metáfora de Kierkegaard é talvez um dos textos mais polêmicos (mas também um dos mais citados) de toda a sua obra. Em 1973, em resposta à carta provocativa de um crítico do seu trabalho (Michel Cressole), e falando especificamente do problema da história da filosofia Deleuze dizia conceber os seus trabalhos historiográficos como uma prática muito especial da sodomia, que tinha por resultado uma espécie de imaculada concepção (DELEUZE, 1990, p. 14-15).

O texto produz um secreto escândalo cada vez que é citado, e, de algum modo, é esse próprio escândalo o que suscita a sua reprodução. É verdade que Deleuze fala provocativamente de “enrabar” (*enculer*) os autores aos quais se aproxima, e de fazer-lhes um filho (um filho monstruoso, em virtude das vias da concepção), mas também é certo que – no contexto da lógica da angústia da influência que identificávamos na obra de Bloom, e que o próprio Deleuze critica, assimilando a história da filosofia a uma espécie de complexo de Édipo propriamente filosófico –, a inversão da relação de paternidade implícita na imagem deste incesto *contra natura* ou sodomia familiar não deixa de prolongar a série de figuras anti-historicistas que inventariamos. Tal como para Borges, para Deleuze não se trata de retomar uma tradição, mesmo quando a sua filosofia se reclame de figuras e conceitos da história, mas antes, e sempre, de dar-se ou inventar os próprios precursores (como a possibilidade de uma tradição futura ou por vir), ou, para utilizar uma linguagem que lhe é mais própria, os *intercessores* necessários:

O essencial são os intercessores. [...] Sem eles não há obra. [...] É necessário fabricar os seus intercessores. É uma série. Se não se forma uma série, mesmo que completamente imaginária, estamos perdidos. Eu tenho necessidade dos meus intercessores para expressar-me, e eles não se expressam nunca sem mim: trabalha-se sempre entre vários, mesmo quando não se vê (DELEUZE, 1990, p. 171).

Contra o redobramento total da filosofia sobre a sua história, e a função evidentemente repressiva que semelhante ideia comporta, Deleuze propõe o deslocamento da relação do pensamento para com o seu passado: da dialética e da hermenêutica, à falsificação e ficcionalização. Isto é, de um passado objetivo ou objetável, a um passado que, não tendo sido nunca presente, funciona de todos os modos como fonte ou horizonte estratégico para a criação de novos conceitos. Como escreve Gregg Lambert:

Já não é questão de dizer: criar é recordar – mas antes, recordar é criar, é alcançar esse ponto onde a cadeia associativa se parte, salta sobre o indivíduo constituído, é transferida para o

nascimento do mundo individuante. [...] Recordar é criar, não criar memória, mas criar o equivalente espiritual da memória, ainda demasiado material; ou criar o ponto de vista válido para todas as associações, o estilo válido para todas as imagens (LAMBERT, 2002, p. 158).

Então, por exemplo, quando Deleuze (re)determina a história da filosofia a partir da ideia de univocidade (isto é, a partir do ponto de vista da instauração de um conceito unívoco do ser), temos que pensar esse gesto, menos na perspectiva de uma história no sentido genealógico (que daria conta da proveniência e do surgimento do conceito), que na perspectiva de uma história no sentido da ficção (que traçaria um plano a partir de uma série de pontos singulares que careceriam em sentido próprio de uma história comum). É certo que Deleuze fala de “momentos principais”, de “progresso”, de “revolução copernicana” e mesmo de “realização efetiva” ao traçar essa linha que vai de Duns Escoto a Nietzsche, passando por Espinosa (DELEUZE, 1968, p. 52-61), mas não podemos confundir isso com o reconhecimento de uma lógica imanente à história ou de uma objetividade propriamente fatual de tipo historicista. Essa linha ou tradição menor, essa “outra família de filósofos” (DELEUZE, 2002, p. 191-192) é o produto de uma instituição (criação) e não de uma restituição (reconhecimento). Deleuze agencia essas figuras e esses conceitos do mesmo modo que Kafka agencia os seus precursores (na impossibilidade de reclamar-se de uma tradição checa, de uma tradição judia, de uma tradição alemã, mas também na impossibilidade de não se reclamar de tradição alguma).

No fundo, teremos que conceder que a expressão “tradição menor” constitui em si mesma um oxímoro. O menor pode ter um corpo próprio (*corpus*) mas nunca uma organização intrínseca (*organon*). Não se reconhece na história; pensa-se como divergência fundamental (*corpus sine organon*). Nessa medida, o conceito deleuziano de univocidade – e as categorias associadas: diferença e repetição – não são o produto da “história alternativa” que é montada a partir de *Différence et répétition*, assim como a partir dos livros sobre Espinosa e Nietzsche. Pelo contrário, é essa “outra história” a que constitui

o produto associado do conceito deleuziano de univocidade (no qual componentes de diversos conceitos, provenientes de histórias diferentes, de uma linha quebrada, explosiva, completamente vulcânica, confluem, sem resignar as suas divergências, sobre o plano instaurado pela filosofia de Deleuze, numa síntese verdadeiramente disjuntiva: porque a univocidade deleuziana não é a distinção formal escotista *mais* a causa sui espinosista *mais* a vontade de poder nietzschiana, mas implica antes um *devoir* comum de Deleuze, e Escoto, e Espinosa, e Nietzsche).

Em condições de menoridade, isto é, alguém de qualquer tipo de representação instituída, não se tem propriamente um lugar na história (a representação numa ordem majoritária e o direito à história são uma mesma e única coisa). Não se possuem precursores (no sentido clássico); os precursores não aparecem como dados mais que na ordem da representação majoritária (no contexto da história da equivocidade do ser, para dar um exemplo) e para quem ocupa um lugar dentro dessa ordem instituída (os filósofos que retomam e prolongam, ou criticam e corrigem essa tradição). Em condições de menoridade, os precursores (como a tradição) têm que ser agenciados a partir das tradições mais dissímiles, concorrendo na heterogênesse de uma obra ou de um conceito, que não realizam uma linha de possíveis, mas rompem com uma série de impossibilidades.

Nessa medida, Deleuze põe em conexão coisas que a história da filosofia mantinha à distância. Autores que não se parecem entre si, mas que encontram na obra que os reúne um “laço secreto” (e, acrescentemos, paradoxal). Ou, melhor, autores que não se parecem entre si senão porque partilham o gesto mínimo da divergência (não os unem senão as suas distâncias a respeito de uma linha genética ou de filiação majoritária). Pontos singulares através dos quais, por um momento, se manifesta a oposição de certa resistência à tradição que se pretende pôr em questão a partir da obra, do discurso ou dos conceitos que se reclamam destes. É nesse sentido que Deleuze (1990, p. 14) dizia gostar

dos autores que se opunham à tradição racionalista dessa história (e entre Lucrécio, Hume, Espinosa, Nietzsche, há para mim um laço secreto constituído pela crítica do negativo, da cultura da alegria, do ódio da interioridade, da exterioridade das forças e das relações, da denúncia do poder etc.).

Ou, também, que “gostava dos autores que tinham o ar de fazer parte da história da filosofia, mas que se escapavam por um lado ou por todos os lados” (DELEUZE-PARNET, 1977, p. 21).

Menos uma linha ou tradição menor (no sentido genealógico), portanto, que o agenciamento, em condições de menoridade, de certos conceitos, de certos textos e de certos autores, já não para fundar uma nova tradição, mas para permitir a deriva, a dissensão e a divergência, ainda que só seja por um momento, dando-lhe a possibilidade de adquirir consistência a um novo conceito, a uma nova perspectiva.

História sem pretensões de magnificação ou normalização, cujo artifício historiográfico teremos que analisar criticamente; isto é, do ponto de vista das suas condições de efetividade e das suas limitações materiais.

A consideração do passado em geral, e do conceito de precursor em especial, em condições de menoridade, será progressivamente estendida por Deleuze ao todo da história da filosofia. A postulação do passado substitui a sua objetivação, e um construcionismo generalizado passa a ocupar o lugar da reflexão – “Eu não gostaria de refletir sobre o passado”, dizia Deleuze (1977, p. 25). A historiografia filosófica deleuziana, neste sentido, bem poderia ter por lema “Como fazer coisas com conceitos?”; ou, também, “Como fazer conceitos com conceitos?”

O que permanecia implícito na literatura de Borges constitui-se explicitamente num dos princípios da filosofia de Deleuze, onde o empirismo transcendental tem por corolário uma espécie de empirismo historiográfico que se rege segundo o mesmo axioma fundamental: *as relações são exteriores aos seus termos*. Para Deleuze,

como para Nietzsche, o passado permanece essencialmente por descobrir, à mercê das forças retroativas do novo:

A partir daí se colocarão as relações como podendo e devendo ser instauradas, inventadas. Se as partes são fragmentos que não podem ser totalizados, pode-se pelo menos inventar entre elas certas relações não preexistentes, que dão conta de um progresso na História tanto como de uma evolução na Natureza. [...] As relações não são interiores a um Todo, mas é o todo o que resulta das relações exteriores num momento assim, e que varia com as mesmas. Por todas as partes as relações de contraponto estão por inventar e condicionam a evolução (DELEUZE, 1993, p. 78-79).

Parafraseando as teses de *L'Image-mouvement*, digamos, então, que os objetos da história se encontram abertos a uma variação contínua, onde a manifestação de uma força ou a criação de um novo conceito podem bastar para mudar as suas posições de conjunto respectivas. E as relações entre os objetos historiográficos não mudam sem que mude ou se transforme a qualidade do todo, isto é, sem que as condições de possibilidade para pensar (as condições da sua impossibilidade) se modifiquem e um problema do qual não se via o fim, um problema sem saída, de repente não exista já, e nos perguntemos de que era que falávamos.

Certamente, o deslocamento do critério da historiografia, de uma norma de objetividade à produção do novo, não deixa de despertar suspeitas. Que valor podem ter, de um ponto de vista rigorosamente historiográfico, as perspectivas sobre a história da filosofia oferecidas por Deleuze? A pergunta diz respeito às monografias em conceitos ou autores pontuais, mas também às montagens historiográficas “à Heidegger”, como é o caso da história da univocidade. Que valor podemos atribuir a esses desdobramentos historiográficos dos conceitos deleuzianos? Que valor, se não se trata da explicitação de uma herança ou de uma tradição? Em que medida se continua a ser fiel aos textos, aos autores, aos conceitos? Continua, em todo o caso, a ter sentido essa pergunta? Ou já não vale a pena continuar a perguntar-nos pela verdade “quando nos debatemos no sem-sentido”?



Deleuze faz sua história da filosofia (os seus filhos monstruosos, em todo o caso), e nessa medida submete-a ao critério de uma problemática própria, contemporânea, que procura pensar a diferença e o sentido, a imanência e o acontecimento. Como avaliar essa aposta? Não cai, dessa maneira, na ilusão em que caiu a grande maioria dos filósofos anteriores, interpretando a sua época como o feliz tempo em que se revela a essência da filosofia, no qual sai à luz a aposta que a distingue absolutamente da opinião e da ciência, das técnicas de comunicação e da religião? Ligando o destino da filosofia a estes conceitos, não impõe, para além da sua contingência irreduzível, um novo sentido (um sentido mais) à história da filosofia?

A primeira impressão que se tem ao analisar as montagens historiográficas deleuzianas é que Deleuze faz um pouco como Aristóteles, voltando-se sobre as filosofias anteriores com o padrão dos seus próprios conceitos: procuramos até onde chegaram na determinação da causa os que pensaram antes de nós e descobrimos que Tales e Anaxímenes, Hipasos e Heráclito conheceram a causa material, e que os pitagóricos e os eleatas deram talvez com a causa formal, mas que nem uns nem outros alcançaram a sistematicidade e a clareza necessárias (próprias, por outro lado, da filosofia que indaga na história). Ou também, digamos, um pouco à maneira de Hegel, pensando a gênese dos próprios conceitos a partir de certos momentos parciais ou imperfeitos, que as filosofias analisadas encarnariam e que no final do percurso seriam recuperadas dentro do sistema que as coloca como momentos da sua própria história. Não é isso, por acaso, o que faz Deleuze? Não nos diz: Escoto pensou a distinção formal e o conceito de ser, mas não a sua determinação própria, e Espinosa a distinção, o conceito e a determinação, mas não a diferença como princípio? Ou inclusive: Escoto representa uma superação a respeito do aristotelismo (enquanto alcança um conceito próprio para o ser) e Espinosa a respeito de Escoto (enquanto que pensa a determinação desse conceito como substância) e ainda Nietzsche a respeito de Espinosa (enquanto que destitui a hierarquia imposta pela substância e faz da diferença um princípio autônomo), mas todos esses momentos (distinção formal, *causa sui* e vontade de

poder) dobrem-se, como na sua realização efetiva, nessa filosofia que pensa o ser como repetição da diferença?

Não pretendo fazer dessas perguntas uma espécie de limiar crítico ou questão indecidível. Limito-me a registrar a possibilidade de uma suspeita que teve os seus procuradores e os seus advogados, mesmo quando impliquem um aberrante contrassenso, se se levar em conta a insistência deleuziana na necessidade de deixar de lado as filosofias da história. Digo, simplesmente, que se não quisermos fazer de Deleuze mais um filósofo que projeta a sua própria teleologia pessoal sobre a história da filosofia, temos que ser capazes de apontar um marco conceptual alternativo que seja capaz de dar conta das suas incursões na historiografia filosófica. Desloquemos, portanto, a questão.

As recensões de Deleuze na história da filosofia produzem um efeito de estranheza antes que de familiaridade, mas essa estranheza não é o efeito de uma interpretação caprichosa, que se basearia em algumas representações externas e arbitrárias do tipo fim da história ou arquitetura do sistema. As leituras de Deleuze distorcem sem representar erroneamente. Forçam os textos fora de si introduzindo a deslocação mínima necessária para pô-los em movimento. Alcançam-nos pelas costas e põem-nos a trabalhar por dentro. Deleuze, pai excessivo e claudicante.

Nesse sentido, a diferença historiográfica deleuziana opera-se através de um poder de transformação interna, mesmo quando essa transformação se desencadeie ou se propicie de fora. Quando Deleuze força os textos, fá-lo de dentro, conectando estrategicamente algumas das suas singularidades constitutivas com “o fora”, isto é, com o que está historicamente para além das condições da sua criação e do seu funcionamento efetivo (técnica de leitura ou de interpretação cujos princípios eram desenvolvidos por Deleuze em 1973, com relação aos aforismos nietzschianos, mas cujo procedimento básico parecera poder ser aplicado à totalidade da historiografia filosófica deleuziana). O resultado é a recondução da força que os habita e constitui a sua potência intrínseca para a criação

de novos conceitos. Essa distorção, que reúne autores ou conceitos que a historiografia filosófica mantém ou mantinha à distância, e cuja vizinhança nada fazia prever, tem por objeto sacudir todas as familiaridades da imagem que temos do pensamento, não menos que construir uma *heterotopia* propriamente filosófica, conectando certas singularidades da história da filosofia aos problemas que são os nossos, na espera de que essas novas ligações bastem para destravar uma situação ou deslocar uma questão. Por meio dessa operação, Deleuze sacode o pensamento, não através de uma melhor compreensão das circunstâncias e das ideias, nem porque fique mais claro, graças à mediação historiográfica, aquilo de que se está falando, mas porque as novas vizinhanças que se estabelecem têm por efeito a transformação do todo (abertura ou linha de fuga).

Em lugar de fazer da heterotopia, como Foucault, um conceito que nos permite compreender que historicamente se pensou de outras maneiras (história da alteridade e da descontinuidade), Deleuze vale-se da mesma para dar consistência aos seus próprios conceitos (na espera, sempre, de um outro pensamento por vir). O primeiro método – a genealogia, num sentido amplo – quer servir-se das filosofias do passado, dos seus autores e dos seus conceitos, para pôr em questão o carácter normativo do pensamento presente; o segundo, com um objeto próximo, mas não assimilável, exerce uma espécie de resistência dentro do próprio pensamento presente, a partir de uma consideração intempestiva, que, com sorte, pode chegar a abri-lo ao porvir.

Para além da *compreensão* do passado e do trabalho dialético entre o nosso e o outro, Deleuze propõe-nos a *experimentação* de uma repetição bruta dos textos e dos conceitos (de “certas singularidades” como aclarava Borges ao referir-se à obra de Kafka), sobre o horizonte de problemas (nossos) que propriamente estão para além das relações que historicamente teriam legitimado a sua criação e/ou o seu funcionamento. Nem idolatria dos fatos, nem compreensão da história a partir de certos pressupostos cuja explicitação resultaria perpetuamente diferida. A repetição não resolve essas questões, não

desfaz essa tensão, mas desloca o problema da história da filosofia para um plano eventual (*evenementiel*) sobre o qual vem transformado o seu sentido.

No seu livro sobre Proust, discutindo a afirmação de que na boa literatura todos os erros de interpretação resultam em beleza, Deleuze sugere que um bom modo de ler isto é: todas as más traduções são boas. A ideia de uma tradução, e, especificamente, de uma má tradução, não faz referência à ideia de interpretação, mas ao uso dos textos, a um uso que as más traduções multiplicam criando uma nova linguagem dentro da linguagem.

Essa é outra forma em que podemos considerar as incursões de Deleuze na história da filosofia: não como uma série de estudos monográficos que perseguiriam certa fidelidade, uma leitura correta, procurando uma reprodução idêntica livre de riscos ou uma aproximação aos textos como se encerrassem algo de original ou de originário no seu coração; antes, há que considerá-los como uma tentativa de pôr o texto a trabalhar, de pôr as suas preocupações teóricas e práticas a jogar, de constituir uma nova linguagem dentro da linguagem através de uma repetição livre e produtiva. O problema da história da filosofia vê-se então subordinado ao da criação propriamente filosófica: como o escritor, o historiador-filósofo inventa dentro da língua uma língua nova, dentro da filosofia uma filosofia nova. Uma língua ou filosofia estrangeira em certa medida. Isto é, a-histórica e a-significante (inatual). Do que se trata é de levar o pensamento fora dos caminhos trilhados, ou de encontrar um caminho onde a história da filosofia não o encontrou.

A filosofia do nosso século, sob o lema da desconstrução, empenhou-se em desmontar os textos, as práticas e os conceitos. Embarcada nessa empresa, acabou muitas vezes à procura dum elemento último, de algo que já não tivesse conexão, que não pudesse ser desconectado. Procurando ser mais nietzschianos que Nietzsche, os filósofos voltavam a cair uma e outra vez na ilusão da origem, de um ponto zero do pensamento, e deixavam-se levar pela ilusão de ser Adão na história da filosofia.

Com Deleuze, uma nova perspectiva sobre a história da filosofia parece possível. Às fantasias da origem, Deleuze contrapõe a ideia de que já tudo está escrito (Borges), e que não mais se trata que de entrelaçar os textos (Montaigne). Então, essa outra ideia do nosso tempo, essa ideia de que sempre estamos no meio de algo e que nunca começamos a pensar senão lançados a certos problemas que nos precedem desde sempre (Heidegger) pode operar finalmente para além da compreensão como tomada de consciência na perspectiva da morte ou do fim.

Diferenciando-se das recensões tradicionais da história da filosofia, Deleuze já não procura ordenar as perspectivas, alinhá-las e medir as distâncias, mas constituir um ponto de vista que faça voltar os velhos conceitos como outros tantos elementos diferenciais com os quais construir os nossos. Assim, certamente, não se alcançará nem a verdade nem a objetividade da história, mas talvez baste para libertar, em condições objetivas e certas de opressão (existenciais, intelectuais, políticas), uma linha de fuga. A história da filosofia, assim compreendida, contorna os problemas da origem, da fidelidade e do significado, e se assume como arte ou potência do falso, coisa que permite a Deleuze oferecer uma solução não hermenêutica ao problema da relação entre tradição e inovação. Já não se trata de alcançar uma verdade depositada no fundo da história, mas, simplesmente, de produzir um pouco de sentido.

Estou convencido que essa forma de fazer história da filosofia se tornou, não só viável, mas urgente. Os textos de Deleuze constituem uma prova dessa possibilidade e dessa urgência. A questão é se somos capazes de dar conta das condições do seu exercício efetivo.

## Repetição e diferença: a perspectiva da criação

Se Deleuze não renuncia ao exercício historiográfico, também não pactua com as filosofias da história, nem com os seus sucedâneos. A história da filosofia pode funcionar como uma espécie de complexo de Édipo propriamente filosófico, mas isso não invalida o

seu exercício, enquanto tratarmos de procurar *elaborá-la* e nos concentrarmos, pelo contrário, em *procurar uma saída*.

Isso implica basicamente dois movimentos na filosofia de Deleuze: 1) a revalorização do esquecimento como potência intrínseca do pensamento; e 2) o deslocamento dos critérios historiográficos do terreno da representação para o da produção. Movimentos que, do ponto de vista dos princípios e das consequências, encontra um antecedente nas *Considerações Inatuais*; a saber:

1) A desvalorização da memória e a valorização correlativa do esquecimento como agente da repetição historiográfica retoma, evidentemente, o tema que abre a *Segunda Inatual*, que já está presente em *Différence et répétition* e continua vivo, através de Bergson, em *Qu'est-ce que la philosophie?*

Tal como para Nietzsche, para Deleuze, nem a vida nem o pensamento são possíveis sem certa dose de esquecimento. Não se trata, claro está, de extrapolar da potência do esquecimento uma afirmação da a-historicidade absoluta do pensamento, nem de fazer da crítica do culto da memória uma negação de princípio da história da filosofia. Mas, certamente, seguindo as considerações de Nietzsche, Deleuze já não se aproximará da história sem subordinar a apropriação do passado à potência de criação ou de metamorfose latente no seu próprio pensamento; isto é, já não se aproximará da história da filosofia sem precaver-se antes sobre a medida de dados históricos que a sua própria filosofia é capaz de assimilar sem dificultar a criação de novos conceitos (negligenciando o resto, ou, por dizê-lo de qualquer maneira, deixando-o ao trabalho positivo do esquecimento).

Nietzsche denominava *força plástica* o elemento que determinava essa proporção entre o que é conveniente recordar e o que é necessário esquecer sem afetar a nossa vitalidade. Potência de assimilar e transmutar num certo grau o próprio elemento histórico numa ação, numa obra ou num pensamento para o porvir. Força singular da qual depende a nossa capacidade de transformar e incorporar “o

que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas” (NIETZSCHE, 2003, § 1) – porque não basta ter um *gosto filosófico*; é necessário também *ter estômago*.

De fato, a complementaridade entre esquecimento e força plástica é tal que nos dá uma regra para estabelecer a medida que procuramos; e diremos, então, que a porção do passado que não seja possível transformar por meio desta força plástica no próprio sangue, o que não seja possível assimilar produtivamente, deverá ser abandonado ao esquecimento.

Nietzsche dá o exemplo do uso que Wagner faz dessa força plástica. Na quarta das *Considerações*, encontramos o retrato de um Wagner que, apesar de possuir um alto grau de erudição, de dominar a história e a cultura dos mais diversos povos, não se confunde em nenhum momento com o espírito colecionista e objetivante que domina a sua época. Nietzsche compara-o com um *Anti-Alexandre*, na medida em que, ao contrário do imperador, que assimilava por princípio a cultura de todos os povos que conquistava, atua como uma espécie de *simplificador do mundo*. Wagner sabe impor, sobre essa diversidade de dados históricos, uma unidade de estilo, que reúne o isolado com um propósito efetivo, transformando e vivificando aquilo de que tem necessidade, esquecendo o resto. Em posse de uma força plástica extraordinária, a história converte-se nas suas mãos em argila; a sua relação com a história é diferente da do sábio, ganhando uma forma similar à do grego com o seu mito, isto é, com algo que se forma e se traduz em poema. Wagner faz nas suas obras um uso da história tal que a referência a épocas inteiras é concentrada num único acontecimento, operando um ato sintético tal que nos permite entrever uma verdade à qual o historiador convencional não chega nunca: uma verdade, se possível, para um tempo por vir.

Tal é a natureza da síntese que é capaz de operar a força plástica, impondo uma unidade de estilo sobre os mais diversos sistemas filosóficos na procura da mudança e da realização do novo. A plasticidade, por oposição à objetividade, põe deste modo em cena

um princípio que, partindo de uma intuição estética, conduz à politização efetiva de toda a apropriação da história, no sentido da mobilização do existente com vista a objetos estratégicos determinados.

2) A referência a Nietzsche pode ser novamente assinalada na reavaliação dos critérios historiográficos deleuzianos, com o conhecido deslocamento em direção ao domínio da produção (produção de conceitos, produção de efeitos, produção do novo).

Sabemos que Nietzsche cifrava o valor dos estudos historiográficos em geral na intensificação da vida que estes podiam chegar a propiciar (entendendo a intensificação como potência de transformação, transmutação, mudança ou metamorfose), contra os critérios historicistas de cientificidade e objetividade (onde a história aparecia como conclusão, conta ou balanço da vida). Em princípio, e de um modo particular, Nietzsche via um perigo na forma em que a história e a erudição são instrumentalizadas na empresa de paralisar, debilitar, dissolver tudo o que pareça prometer uma vida fresca e potente. Quando isso acontece, utiliza-se a história como dissuasor, esgrimindo-a como a única fonte de valor e de grandeza, assimilando a mera anterioridade à autoridade mais espantosa. Como um dragão, diria Nietzsche, a história faz reluzir as suas escamas e silencia todas as demais vozes, reclamando todo o valor das coisas para si, como se todos os valores já estivessem criados.

Contra o novo, contra o grande, contra o revolucionário, o historicismo parece dizer: olhem, o grande, o belo, o justo, já está aí (querendo dizer, na realidade, já está aqui, não há porque continuar a procurar, acalmem-se). Perspectiva nefasta, em todo o caso, à qual Nietzsche opõe uma perspectiva alternativa: a do fecundo sobre a do infecundo, a do artista sobre a do sábio, isto é, a dos que querem ampliar a natureza com uma nova natureza sobre a dos que simplesmente querem dissecar, compreender a natureza<sup>18</sup>.

---

18 Conflito propriamente moderno que, em seu momento, Deleuze reavivará, tomando partido expressivamente do lado da criação: “Não há outra



Nietzsche lamentava que, em lugar de ser uma unidade vivente, o homem aparecesse dividido entre um interior e um exterior, e que fosse cada vez maior a diferença entre a sua altura como homem de conhecimento e a sua baixeza como agente de renovação, isto é, que, apesar de possuir um saber cada vez mais refinado sobre a cultura, fosse cada vez menos capaz de uma cultura efetiva. De semelhante concepção do saber desse uso da história, não deixam de surgir histórias, mas nenhum acontecimento. “Não se produz nenhum efeito no exterior, a instrução não se torna vida – escreve Nietzsche – o indivíduo retraiu-se na interioridade, fora já não se nota nada dele, o que nos dá o direito de duvidar se é possível que haja causas sem efeito!” (NIETZSCHE, 2003 § 5). Pior ainda, essa proliferação de histórias não faz outra coisa senão dificultar o advento de qualquer coisa de novo.

O historicismo, sob todas as suas formas, reclama que essa neutralidade é o segredo da objetividade, como se a objetividade se explicasse por si mesma (no desconhecimento, assinala Nietzsche, de que uma pulsão em direção ao conhecimento puro e sem consequências não pode ser outra coisa senão um sintoma de estupidez, ou de debilidade; como, com efeito, poderia a vida querer outra coisa senão a vida?). A efetividade do pensamento é assim assimilada à espetacularização da realidade pela crítica, e o homem torna-se mansamente um espectador. E tudo isso adota contornos especialmente preocupantes quando se trata da filosofia. Subordinada às universidades e, através das universidades, ao Estado, a filosofia resulta completamente desnaturalizada, alienada na reprodução das instituições existentes ou na repetição escolástica da sua própria história. Como o resto da cultura, a filosofia deixa de ser efetiva para reduzir-se, no melhor dos casos, a um saber “objetivo” sobre as questões mais variadas. O filósofo consagra-se à reflexão e ao ensino do pensamento dos que o precederam, não se manifesta senão como um erudito. Reduzida desse modo à filologia, à crítica das palavras pelas palavras,

---

verdade senão a criação do novo: a criatividade” (DELEUZE, 1983, p. 180); “a última instância é a criação, é a arte” (DELEUZE, 1985, p. 190).

a filosofia se fecha à vida, à intervenção política sobre a realidade e o trabalho existencial, que desde sempre (ou ao menos nos seus momentos mais altos) determinaram o seu objeto. Diagnóstico nietzschiano que é rigorosamente subscrito por Deleuze (1990, p. 166):

Cada vez que se encontra numa época pobre, a filosofia refugia-se na reflexão “sobre...” Se não cria nada ela própria, que pode fazer para além de refletir sobre? Então reflete sobre o eterno ou sobre o histórico, mas não chega nunca a fazer ela própria o movimento. [...] De fato, o que importa é retirar ao filósofo o direito à reflexão sobre. O filósofo é criador, não é reflexivo.

A história pode ser pior que uma carga para a vida e para o pensamento; pode converter-se – através da introjeção de uma relação de forças desfavorável – em algo assim como *a solução final da cultura*. Mas quem, perguntava-se Nietzsche, pode chegar a interessar-se por um livro que não é capaz de levar-nos para além de todos os livros? O mesmo perguntar-se-á Deleuze, de um modo oblíquo, ao opor duas perspectivas de leitura diferentes, que num registro próprio elaboram a tipologia nietzschiana do conflito sobre a cultura. Deleuze (1990, p. 17-18) escreve:

É que há duas maneiras de ler um livro: ora o consideramos como uma caixa que reenvia a um dentro, e então vamos procurar significados, e depois, se formos ainda mais perversos, partimos à procura do significante. [...] E o comentaremos, o interpretaremos, pedir-se-ão explicações, escrever-se-á o livro do livro, até o infinito. Ora a outra maneira: considera-se um livro como uma pequena máquina a-significante; o único problema é: “isso funciona? Como?” [...] Essa outra leitura é uma leitura em intensidade: algo passa ou não passa. Não há nada que explicar, nada para compreender, nada que interpretar. [...] Essa outra maneira de ler opõe-se à precedente, porque relaciona imediatamente um livro ao fora. Um livro é uma pequena engrenagem numa maquinaria exterior muito mais complexa.

Princípios para uma historiografia filosófica não historicista. Porque, como Deleuze propõe nos *Dialogues*, já não se trata de

constituir-se como intérprete, mas como oficina de produção. Já não se trata de continuar perseguindo a verdade do passado a qualquer custo, mas de pôr, de uma vez por todas, os textos a trabalhar.

Essa dupla demarcação a respeito do historicismo filosófico, que reflete em Deleuze a leitura do Nietzsche das *Considerações*, tem por resultado imediato uma grande excentricidade no que toca às elaborações e aos procedimentos historiográficos deleuzianos. A estranheza da crítica é generalizada, e na verdade eu não conheço senão uma única tentativa de assimilar a historiografia de Deleuze à tradição: refiro-me ao pequeno artigo de Thomas Bénatouil, “L’histoire da philosophie de l’art du portrait aux collages”<sup>19</sup>. Exceções à parte, perante a ilusão de uma linguagem privada que, programática como efectivamente, projeta a historiografia deleuziana, a atitude da crítica é de uma prudência extrema. O problema da procura de um novo tom filosófico, não menos que as montagens efetivas do passado historiográfico que atravessam a obra de Deleuze, impõem ao menos uma consideração atenta dos temas, dos motivos e dos procedimentos implicados.

Duplo problema, então, onde a renúncia à exumação exaustiva e objetivista do passado filosófico se cunha na formulação de um imperativo positivo, segundo o qual a utilização da história da filosofia se encontra subordinada à invenção ou à descoberta de novos meios de expressão, ao mesmo tempo que se desenvolve num exercício não regrado.

Torna-se praticamente impossível, nesse sentido, não começar pelo manifesto que abre *Différence et répétition*, onde à referência nietzschiana, propriamente filosófica, já se soma essa série

---

19 Tirando importância à singularidade dos procedimentos historiográficos deleuzianos, Bénatouil sugere que, “contrariamente ao que frequentemente se pensa [...] a prática deleuziana da história da filosofia, apesar da originalidade das suas interpretações e do seu estilo audaz, constitui um produto exemplar da história da filosofia à francesa e não uma subversão dos seus princípios: mais problemática que doxográfica, mais conceptual que erudita” (BÉNATOUIL, 2002, p. 27).

de referências artísticas (Beckett, Borges, Duchamp) que pretende determinar programaticamente o caminho da historiografia deleuziana. Deleuze escreve: “Avizinham-se tempos nos quais já não será possível escrever livros de filosofia como os que se fizeram durante tanto tempo: “Ah! O velho estilo...”. A procura de novos meios de expressão filosófica começou com Nietzsche, e deve prosseguir hoje com relação à renovação de outras artes, como, por exemplo, o teatro ou o cinema. A esse respeito, podemos colocar-nos agora a questão da utilização da história da filosofia” (DELEUZE, 1968, p. 4). “Utilização”, isto é, algo que já nada tem a ver com uma preocupação em preservar um eventual sentido originário nem uma verdade intrínseca aos textos, mas que também não remete a sua assimilação a um suposto fim da história ou a sua inscrição num sistema glorioso, saído do nada. Algo que, nesse registro vanguardista, Deleuze associa a algumas elaborações da história tipicamente modernistas, entre as quais destaca, sem nenhum lugar para dúvidas, a *collage*.

A *collage* talvez seja a prática que melhor dá conta da hibridação de filosofia e história da filosofia que Deleuze pratica ao longo da sua obra. Porque Duchamp, Man Ray e Picabia, entre outros, encontram na *collage* a possibilidade de libertar a arte do seu passado, da sua evolução mais ou menos linear, mas sem renunciar de modo algum ao passado como agente para a produção do novo. Renúncia à continuação da história, que subordina a matéria da história (*ready-made*) à produção do novo. Radicalismo criativo que recusa a tradição tal como recusa a originalidade, quando um certo modernismo pretendia voltar a encontrá-la na natureza. À montanha de Cézanne, que se pinta a si mesma, a *collage* generalizada de Duchamp, que é apenas trabalho do outro sobre o outro: “Como as bisnagas de tinta utilizadas pelo artista são produtos manufaturados e *que já estão feitos*, devemos concluir que todas as telas do mundo são *ready-mades ajudados* e trabalhos de agenciamento” (DUCHAMP, 1994, p. 196).

E o que vale para a pintura, por uma vez, vale para os conceitos. Não é a relação de Picasso com Velásquez a que melhor define a frequência deleuziana da história da filosofia? Em todos esses

procedimentos modernistas vemos em ação, mesmo sob as suas formas menos evidentes, uma potência do falso que confunde os limites entre o trabalho da interpretação e o trabalho criativo. Tal como o teatro de Carmelo Bene, onde a crítica da história do teatro passa pela encenação de uma nova obra. Crítica constituinte, na qual o homem de teatro já não funciona como autor ou ator, nem como crítico ou historiador, mas como simples operador: Carmelo Bene opera sobre as obras do passado (o teatro de Shakespeare) para fazer nascer e proliferar algo de novo ou de inesperado. Teatro-experimentação, dirá Deleuze, que comporta mais amor por Shakespeare que todos os comentários (DELEUZE-BENE, 1979, p. 87-89).

Hibridação, portanto, da arte e da sua história, como da filosofia e da sua história, , já num registro diferente, próprio de certos textos posteriores, Deleuze a assimila a uma espécie de enxerto filosófico, e que na prática concreta da inscrição de notas historiográficas nos textos vai operar através de um uso muito particular do *discurso indireto livre*.

Exemplo. Toma-se de Escoto um determinado conceito (o da distinção formal, por exemplo) e o enxertamos na questão em foco (univocidade ou imanência). Isto é, utilizam-se os conceitos, e mesmo o vocabulário escotista, na exposição ou reformulação de um problema que nos diz respeito, baralhando ou complicando as fronteiras entre o seu pensamento e o nosso, mas fazendo valer ao mesmo tempo as potencialidades das singularidades respectivas. O resultado é uma espécie de “história emaranhada”, onde os elementos da série arcaica e os da série atual se entrecruzam, misturam ou enredam, produzindo um lugar complexo ou ponto singular (saco onde se mete tudo o que Deleuze encontra), em cuja gravitação se cifra, se não o surgimento do novo, ao menos a reformulação ou o deslocamento de todas as questões.

O vocabulário e os exemplos pertencem aos textos de finais da década de 60, mas a persistência do tema e do tom da formulação faz-se perceber ainda na década de 90. Assim, em *Qu'est-ce que la philosophie?*, podemos ler:

Dizemos que todo o conceito tem uma *história*, ainda que essa história ziguezagueie, ou mesmo chegue a discorrer por outros problemas ou por planos diversos. Num conceito há, a maior parte das vezes, troços ou componentes de outros conceitos, que correspondiam a outros problemas e supunham outros planos. Não pode ser de outro modo, dado que cada conceito leva a cabo uma nova repartição, adquire um perímetro novo, tem que ser reativado ou recortado (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 23).

É essa a resposta mais clara de Deleuze ao problema que as filosofias da história faziam recair sobre a história da filosofia: há uma história, mas essa história não é evolutiva; mesmo quando possa haver diferentes níveis de desenvolvimento, os conceitos combinam de modo diferente alguns elementos comuns e cada um é tão perfeito como pode sê-lo com relação a um problema que lhe deu lugar. Pelo que quando Deleuze faz apelo aos conceitos de outras épocas, é menos no sentido da filiação, próprio da história historicista, que no sentido combinatório de uma história natural. É nesse sentido que sugere

responder à pergunta “Há progresso na filosofia?” como Robbe-Grillet responde a respeito da novela: não temos nenhuma razão para fazer filosofia como fez Platão, não porque tenhamos superado Platão, mas, pelo contrário, porque Platão é insuperável, e carece de interesse voltar a começar algo que ele já fez de uma vez e para sempre. Não nos resta senão uma alternativa: fazer história da filosofia, ou fazer enxertos de Platão em problemas que não são platônicos (DELEUZE, 1990, p. 203).

Certamente, o problema do rigor não desaparece quando falamos de uso ou de utilização dos textos. Como assinala Zaoui, “o falso não adquire a sua própria potência senão numa rivalidade conflituosa e constante com o verdadeiro” (ZAOUI, 1995, p. 67). An-exatidão que não se confunde com o inexato (pelo menos na medida em que o a-significante difere do in-significante), mas que constitui uma variação problemática em redor da exatidão. Potência do falso, a metamorfose do verdadeiro não implica necessariamente

a falsificação – “Do homem verídico ao artista – escreve Deleuze –, longa é a cadeia de falsários” (DELEUZE, 1985, p. 191).

O certo é que a utilização dos textos não implica que deixemos, por exemplo, de nos deter sobre o problema que Escoto se coloca ao postular um determinado conceito na hora de proceder a uma instrumentalização do mesmo num contexto diferente, mas as variáveis históricas, então, já não apresentam um interesse em si. Procura-se, antes, fazer entrar em ressonância esse conceito, assim como os rastos genealógicos que possa apresentar, com um problema que é em princípio diferente. A elucidação das condições que o tornaram possível pode dar-nos uma ideia mais clara da sua natureza, das suas entradas, das suas arestas; mas do que se trata é de enxertá-lo num novo problema, variar as suas condições, agregar-lhe algo ou conectá-lo com outra coisa, para que um novo conceito ganhe consistência. É nesse sentido que Deleuze pensa a criação de conceitos, na sua dimensão historiográfica, a partir das várias experiências tomadas da arte que ressoam em toda a sua obra, e que têm como denominador comum certa técnica da ligação. Não quebra-cabeças, mas *patchwork*; isto é, heterotopia não totalizável, descentrada, aberta; parede ilimitada de pedras não cimentadas (uma parede cimentada, tal como os pedaços de um quebra-cabeças, recomporiam uma totalidade). Deleuze (1993, p. 76) escreve:

Trata-se em primeiro lugar da afirmação de um mundo em *processo*, em *arquipélago*. Nem sequer um quebra-cabeça, cujas peças ao adaptar-se reconstruiriam um todo, mas antes uma parede seca de pedras livres, não cimentadas, onde cada elemento vale por si mesmo e em relação com os demais: conjuntos isolados e relações flutuantes, ilhas e ilhotas, pontos móveis e linhas sinuosas, pois a Verdade sempre tem as “bordas em pedaços”. Não um crânio, mas uma correnteza de vértebras, uma medula espinal; não um vestido uniforme, mas uma capa de Arlequim, mesmo branca sobre fundo branco, um *patchwork* de continuação infinita, de ligações múltiplas.

A potência do conceito é a conexão de uma região com outra: o mundo como *patchwork* (DELEUZE, 1990, p. 201).

No caso concreto da historiografia filosófica, o conceito deleuziano constrói-se precisamente a partir desse modelo fragmentário e construtivista, que para além das “leituras” de Bergson e de Nietzsche, de Kant e de Leibniz, é o mais importante que Deleuze tem para dizer-nos sobre a história da filosofia. Porque Deleuze percorre a historiografia, não para reconstituir a história do surgimento, do progresso ou da decadência de determinados conceitos (constituindo uma espécie de tribunal da razão), nem sequer para reconhecer os esboços ou as antecipações da sua própria filosofia (e reivindicar assim certa autoridade), mas para utilizar-se dos materiais necessários para a criação de conceitos (agenciamento).

O procedimento básico é simples e de fácil explicação. Do que se trata é de deslocar-se nas séries constituídas pelas filosofias consideradas a partir da determinação de um ponto relevante (singularidade), escolhido estrategicamente como agente da diferenciação e da comunicação entre as séries. O que se pretende então já não é determinar do melhor modo possível a representação ou o sentido das filosofias abordadas, mas a produção, a partir das mesmas, de uma “terceira filosofia”, ou pelo menos de um efeito filosófico (produção de um conceito, deslocamento de uma questão, reformulação de um problema do qual não se previa a solução). Abordagem historiográfica não convencional à qual Deleuze dá numerosos nomes (encontro, *pick-up*, duplo roubo), e que supõe o “devir mútuo” ou a “evolução a-paralela” das obras, dos textos e dos conceitos, seguindo linhas não sobredeterminadas nem por uns nem por outros.

Deleuze parece conceber as suas aproximações aos distintos filósofos como a colocação em circulação de um elemento paradoxal nas suas respectivas filosofias. A sua leitura parte sempre de conceitos marginais (ou marginalizados pela historiografia filosófica) para propor conexões inovadoras ou inexploradas. Reavaliação singular, que inverte todas as perspectivas historiográficas (em sentido nietzschiano), e que, sem violentar os elementos dos sistemas afetados, modifica estrategicamente as suas relações, voltando a pôr em jogo



o valor, a relevância e o lugar dos mesmos, tanto a respeito dos próprios sistemas como da história da filosofia em geral.

Retomemos o caso das ontologias da univocidade. O conceito trabalhado por Deleuze nessa montagem historiográfica – o ser como repetição de diferenças de intensidade (reais, mas não numéricas) – é como a carta roubada do relato de Poe: ausente onde a procuramos (na imagem historicamente sobredeterminada das filosofias consideradas), não a encontramos onde está (no jogo historicamente indeterminado dos conceitos), mas apesar de tudo põe em comunicação certas histórias em si mesmas divergentes. Singularidade inesperada da qual é necessário dizer que volta a colocar em questão o todo das relações, mesmo quando respeite sempre a singularidade dos termos envolvidos (uma relação pode mudar sem que os seus termos mudem). Porque Deleuze força o devir das relações historiográficas a partir de uma avaliação do que é importante (e do que não o é), mas não violenta os textos e os autores considerados no processo. Opera o deslocamento mínimo necessário da perspectiva para afetar a significação e os limites, mas esse deslocamento tem que ver menos com os termos implicados (não se refere às próprias coisas) que com o jogo entre os mesmos (se refere à sua periferia). O resultado é de todo excepcional do ponto de vista historiográfico, mas nem por isso é menos rigoroso do ponto de vista conceptual. Deleuze dá à luz criaturas verdadeiramente monstruosas, mas que não desconhecem completamente a sua filiação, mesmo quando a monstruosidade seja procurada estrategicamente, e a filiação subordinada à criação do novo, fazendo-os passar “por toda a espécie de deslocamentos, deslizamentos, quebrantamentos, emissões secretas” (DELEUZE, 1990, p. 14). Assim, por exemplo, a distinção real-formal que encontramos na base da sua leitura da *Ética* de Espinosa, estabelece uma relação de proximidade paradoxal com a filosofia de Escoto, do ponto de vista das condições de filiação, que resulta, contudo, plausível e consistente do ponto de vista conceptual, traçando uma linha de transformação ou zona de variação (devir) no seio da história da filosofia, que abre a possibilidade de pensar o conceito espinosista de diferença para além do marco cartesiano dominante, que sobredeterminava o

conceito de univocidade, tornando-o um objeto fácil de crítica ou uma mera curiosidade historiográfica.

Assente isso, podemos voltar às declarações programáticas que abrem *Différence et répétition* de uma perspectiva muito mais esclarecedora. Compreendemos, então, o que Deleuze pretende dizer quando escreve que “seria necessário que a revisão em história da filosofia atuasse como um verdadeiro duplo, e comportasse a modificação máxima própria do duplo” (DELEUZE, 1968, p. 4). Não se trata de falsificar os autores lidos, senão de desfazer a sobre-determinação histórica da imagem que temos desses autores para abri-los a novas relações, a novos encontros e novos problemas, na esperança de que voltem a tornar-se efetivos. Falsificação da história da filosofia como potência própria da filosofia, para além dos critérios historicistas de representação objetiva e o ideal associado a uma memória absoluta, em proveito da indeterminação (como esquecimento seletivo) e da produção (de efeitos filosóficos de sentido) – deslocamento da perspectiva historiográfica do problema da fidelidade ao da fecundidade e da eficácia.

Com efeito, quando Duchamp coloca um mictório sobre um pedestal, ou quando Manzoni enlata os seus excrementos (e os de alguns amigos) e lhes coloca a sua assinatura, o sentido (ainda que não se apresente senão sob a forma do sem-sentido) transborda desses objetos por todos os lados. Duchamp não ignora o sentido que em geral tem essa peça de louça branca, a função que lhe damos (vulgata do mictório, para dizê-lo de alguma maneira). Poderíamos dizer que é mesmo esse conhecimento o que o leva a escolhê-lo. Mas essa escolha tem por motivo responder a uma pergunta própria, que não é aquela a que o mictório está habituado a responder (no mictório mijá-se). Ao se desligarem das coisas às quais em geral se encontram ligados (fluxo de urina, fluxo de esperma, fluxo de água), ao ser montados dentro de uma paisagem nova sobre o que contrastam, esses objetos parecem dotados de uma força estranha, que nunca antes pareceram ter possuído.

Esses efeitos de sentido podem ser obtidos por outros meios para além da descontextualização (porventura o mais pobre de todos). Greco criticava Duchamp que tirara as coisas do seu meio, que colocara as coisas num museu para abri-las a uma experimentação extraordinária. Esperteza do *Vivo-Dito*, que já não detém o movimento das coisas, que não as arranca dos ciclos da vida para extrair uma diferença. Coisa de sair à rua com um pedaço de giz e acompanhar o passo da gente, com a condição de andar sempre um pouco mais rápido, como para chegar a assinalar os acontecimentos com um círculo antes que se desvançam: “Aventura do real. O artista ensina a ver, não através de um quadro, mas com o dedo. Ensina a ver o que acontece na rua. Cerca o objeto, mas abandonando-o ao seu puro acontecer: não o transforma, não o melhora, não o leva à galeria de arte” (GRECO, 1992, p. 78). Exercício eminentemente filosófico, o *Vivo-Dito* assinala “o que se passa”, “o que acontece, o acontecimento, com o dedo.

Digamos, em todo o caso, que se Greco, giz em mão, nos dá uma lição elementar de filosofia, Duchamp assinala uma nova forma de relacionar o pensamento com a sua história. Tomando a história da sua própria obra (*The Large Glass*), ou mesmo a história universal da arte (*L.H.O.O.Q.*), do que se trata é de conectar o velho com o novo (*intervenção*), ou mesmo o velho com o velho segundo novas relações superficiais (*collage*). Tomar um postal da *Gioconda* e desenhar-lhe uns bigodes, e uma barba, para extrair um pouco de sentido dessa obra que a história canônica da arte acabou por esclerotizar.

Como é evidente, a transposição dessas técnicas à filosofia não é de fácil elucidação. Deleuze não é nem um textualista nem um esteticista. Não renuncia à possibilidade do pensamento conceitual em favor das potencialidades da escrita, da poesia ou da arte. Conectar os conceitos não é a mesma coisa que colocar objetos num museu, que riscar pinturas de algum modo dadas à incompreensão pela sua glória. Mas o modo deleuziano de fazer história da filosofia não é, todavia, inacessível. Como o próprio Deleuze assinala,

para alcançar essa arte de produzir o novo com o velho, com o já feito (*ready-made*), para produzir o diferente a partir do idêntico, é necessário dominar certa potência do falso, tema nietzschiano que reconhece, de um modo privilegiado, em Borges:

Seria preciso poder chegar a construir um livro real da filosofia passada como se se tratasse de um livro imaginário e fingido. Conhecemos a eminência de Borges na recensão de livros imaginários. Mas vai ainda mais longe quando considera um livro real, *O Quixote*, por exemplo, como se fora um livro inventado, reproduzido por sua vez por um autor imaginário, Pierre Menard, que por sua vez considera real. Acontece então que a repetição mais exata, mais estrita, dá como resultado um máximo de diferença (DELEUZE, 1968, p. 5).

Borges, através de Menard, revela-se contra a perversão historicista da literatura postulando um duplo – materialmente idêntico – com a potência para transvalorar o funcionamento da obra de Cervantes. Materialmente, os capítulos escritos por Menard coincidem ponto a ponto com os capítulos correspondentes de uma edição regular do *Quixote* de Cervantes. Porém, a intervenção de Menard opera toda uma série de deslocamentos estratégicos, que volta a pôr o texto em movimento. Em primeiro lugar, Menard mexe na ordem das relações do texto com obra. Borges brinda-nos, nesse sentido, um cuidadoso inventário da sua produção intelectual, que recontextualiza a apropriação de Cervantes num marco produtivo e intelectual incomensurável. Em segundo lugar, Menard estabelece uma repartição absolutamente original das singularidades ou momentos relevantes na economia interna do texto, a partir de uma subtração, que em princípio pode passar despercebida, mas que ao fim de contas é decisiva: o *Quixote* de Menard consta apenas dos capítulos nono e trigésimo oitavo, e de um fragmento do capítulo vinte e dois, da primeira parte do *Quixote*. Em terceiro lugar, Menard modifica, através de um gesto análogo ao do Duchamp dos *ready-made*, o valor dos referentes textuais: “O fragmentário Quixote de Menard é mais sutil que o de Cervantes. Este, de uma forma tosca, opõe às ficções da cavalaria a pobre realidade provinciana do seu país; Menard escolhe como “realidade” a terra de Carmen durante o século de Lepanto e

de Lope” (BORGES, 1989, v. I, p. 448). Em quarto lugar, Menard, assumindo o lugar do sujeito da enunciação, desloca o contexto de inscrição histórica, enxertando-o num problema que não era o de Cervantes, como diria Deleuze, propiciando uma série de fantásticos efeitos de sentido:

Examinemos o capítulo XXXVIII da primeira parte, “que trata do curioso discurso que fez Don Quixote das armas e das letras”. É sabido que D. Quixote (como Quevedo na passagem análoga, e posterior, da *hora de todos*) resolve o pleito contra as letras e a favor das armas. Cervantes era um velho militar: a sua resolução explica-se. Mas que o Don Quixote de Pierre Menard – homem contemporâneo da *trahison des clercs* e de Bertrand Russell – reincida nessas nebulosas sofisterias! Madame Bachelier viu nelas uma admirável e típica subordinação do autor à psicologia do herói; outros (nada perspicazmente) uma *transcrição* do Quixote; a baronesa de Bacourt, a influência de Nietzsche (BORGES, 1989, v. I, p. 449) (grifos do autor).

Potência do falso, que não destitui a verdade das interpretações historicamente sobredeterminadas (história da literatura), sem abrir, ao mesmo tempo, um novo campo de virtuais historicamente indeterminado (devir da literatura). A repetição mais exata, a mais estrita, dá como resultado um máximo de diferença.

Permitamo-nos reproduzir uma longa – e célebre – passagem do texto de Borges:

O texto de Cervantes e o de Menard são literalmente idênticos, mas o segundo é quase infinitamente mais rico. (Mais ambíguo, dirão os seus detratores; mas *a ambiguidade é uma riqueza*.) É uma revelação cotejar o *Dom Quixote* de Menard com o de Cervantes. Este, por exemplo, escreveu (*Dom Quixote*, primeira parte, nono capítulo): “[...] a verdade, cuja mãe é a história, êmula do tempo, depósito das ações, testemunha do passado, exemplo e aviso do presente, advertência do porvir”. Redigida no século XVII, redigida pelo “engenho leigo” Cervantes, essa enumeração é um simples elogio retórico da História. Menard, em contrapartida, escreve: “[...] a verdade, cuja mãe é a história, êmula do tempo, depósito das

ações, testemunha do passado, exemplo e aviso do presente, advertência do porvir”. A história, *mãe* da verdade: a ideia é espantosa. Menard, contemporâneo de William James, não define a história como uma investigação da realidade, mas sim como a sua origem. A verdade histórica, para ele, não é o que aconteceu; é o que julgamos que aconteceu. As cláusulas finais – “exemplo e aviso do presente, advertência do porvir” – são descaradamente pragmáticas (BORGES, 1989, v. I, p. 449).

A astúcia ou o desatino de Menard faz da repetição (como estratégia para a produção do outro) uma saída para a repetição (como reprodução instituída do mesmo). Cumpre, assim, com o programa deleuziano de pensar a cura como uma viagem ao fundo da repetição (DELEUZE, 1983, p. 184-185).

As recensões tradicionais de história da filosofia não representam mais que uma espécie de imobilização do texto através da sua sobredeterminação às mãos da influência, do autor, do contexto, da estrutura e do horizonte de recepção. A pura repetição de um texto dentro do marco de uma problemática diferente propõe uma alternativa a esse tipo de prática historiográfica. Menard (talvez sem querê-lo) e Borges (numa busca consciente de novos meios de expressão) enriquecem, mediante uma técnica nova, a arte rudimentar da leitura: a técnica do anacronismo deliberado e das atribuições errôneas. Técnica de aplicação infinita, que povoa de aventura os livros mais calmos, e que nos convida a percorrer a *Odisseia* como se fosse posterior à *Eneida*, mas também – retomando o nosso caso – a terminologia espinosista como se fosse escotista (e não cartesiana).

Borges dizia que “compor o Quixote em princípios do século dezessete era uma empresa razoável, necessária, talvez fatal; no começo do século vinte, é quase impossível. Não em vão transcorreram trezentos anos, carregados de complexíssimos acontecimentos. Entre eles, para mencionar apenas um: o próprio Quixote” (BORGES, 1989, v. I, p. 448). Não é possível dizer o mesmo da *Ética*, do *Opus Oxoniense*, de *Zaratustra*? A historiografia deleuziana, como a obra de Menard, se encontra associada a esse aparente paradoxo:

repetir aquilo que já foi dito, quando o dito se repete opressivamente, para fazê-lo novamente efetivo e assim fazer uma diferença.

Evidentemente, não se trata de qualquer repetição. Para quebrar o círculo do idêntico, tal como para levar a bom porto uma criação, para fazer de uma nova leitura um acontecimento que ponha novamente em jogo o todo das relações historiográficas, é necessário algo mais que boa vontade. Falamos, não de uma repetição indefinida, mas de uma repetição como instante decisivo, aberta, capaz de recriar o modelo e de voltar a começar tudo em virtude de um instante criador do tempo. Borges sabia muito bem que a tentativa de Menard podia cair facilmente no ridículo e ser reapropriada pela dialética do mesmo. Antecipando-se a essa possibilidade, em colaboração com Adolfo Bioy Casares, publicava em 1967, parodiando-se a si mesmo, uma série de resenhas sobre a obra de alguns autores fictícios cujo exercício da repetição os comprometia irreversivelmente no círculo do idêntico (que era também o da sua mais íntima mediocridade pessoal)<sup>20</sup>. Mas já no comentário à obra de Menard, procurando a inspiração por detrás dessa empresa extraordinária, considerava dois textos de valor desigual:

Um é aquele fragmento filológico de Novalis – o que leva o número 2005 na edição de Dresden – que esboça o tema da total identificação com um autor determinado. Outro é um desses livros parasitários que situam Cristo num *boulevard*, Hamlet na Cannebière ou Dom Quixote em Wall Street. Como qualquer homem de bom gosto, Menard abominava esses carnavais inúteis, só aptos – dizia – a provocar o prazer plebeu do anacronismo ou (o que é pior) a embelezar-nos com a ideia primária de que todas as épocas são iguais, ou diferentes. Mais interessante, ainda que de execução contraditória e superficial, encontrava o famoso propósito de Daudet: conjugar numa figura, que é Tartarin, o Engenhoso Fidalgo e o seu escudeiro (BORGES, 1989, v. I, p. 446).

---

20 Refiro-me, evidentemente, às *Crônicas de Bustos Domeq*, textos escrito em colaboração por Borges e Bioy e publicados em 1967, onde encontramos um verdadeiro repertório de *Menards*, frustrados em diversa medida (BORGES, 1997, p. 297-371).

Parece-me significativo que Foucault, na sua apologia da obra de Deleuze, repita essa intuição num registro que já se tornou famoso:

A filosofia não como pensamento, mas como teatro: teatro de mimos com cenas múltiplas, fugitivas e instantâneas onde os gestos, sem se ver, se tornam sinais: teatro onde, sob a máscara de Sócrates, estala de súbito o riso do sofista; onde os modos de Espinosa dirigem um anel descentrado enquanto que a substância gira ao seu redor como um planeta louco; onde Fichte, coxo, anuncia “eu fissurado/Eu dissolvido”; onde Leibniz, no mais alto da pirâmide, distingue na escuridão que a música celeste é o *Pierrot lunair*. Na guarita do Luxembourg, Duns Escoto passa a cabeça pelos óculos circulares; traz uns consideráveis bigodes; são os de Nietzsche disfarçado de Klossowski (FOUCAULT, 1994, v. II, p. 99).

## Metafísica da inaturalidade: o tempo como ordem de coexistência

A redefinição deleuziana da filosofia da perspectiva da criação (de conceitos) implica uma redefinição das práticas historiográficas associadas. A história da filosofia aparece então como o recurso a um reservatório de conceitos ou elementos conceptuais (singularidades), cuja extrapolação dos contextos particulares onde foram elaborados e a sua introdução em outros contextos (variação) têm por objeto auxiliar na invenção de novos conceitos e na resolução dos problemas que são os nossos (reconexão). Tal como no caso da *collage*, o sentido, o valor e a função desses conceitos ou elementos conceptuais sofre uma mudança muito especial ao somar-se ao movimento dos novos conceitos (devir). Como assinala John Rajchman,

A coerência entre os vários pedaços muda de uma obra para outra, à medida que novos conceitos são acrescentados e se enfrentam novos problemas; não é dada pela “consistência lógica” entre as proposições, mas antes pelas “séries” ou *plateaux* em que os fragmentos conceptuais se encaixam ou se assentam ao longo da rede das suas interrelações (RAJCHMAN, 2002, p. 30).



*Collage, patchwork*, repetição. Ou da historiografia filosófica como conectividade generalizada. Entrelaçar os textos, entrelaçar as imagens, entrelaçar as coisas. O certo é que a comunicação de todas as séries sobre uma linha abstrata, cristal de tempo ou plano de imanência, destitui as hierarquias e as relações de anterioridade e posterioridade, montando os conceitos aparentemente mais afastados sobre uma superfície plana (papel, cartão, tela ou celuloide).

Agora, essa concepção da historiografia filosófica como apropriação conceptual generalizada subordinada à criação de novos conceitos não implica simplesmente a ruptura com certa ideia da história da filosofia e dos seus critérios associados (verdade, objetividade, contextualização), mas pressupõe também uma problematização da temporalidade específica das filosofias da história (cronologismo, linearidade, progresso). Como diz Deleuze, se a necessidade de criar os nossos próprios conceitos assenta sobre a convicção de que os conceitos não são eternos, isto não pode significar que simplesmente *passem* no tempo sucessivo do antes e do depois. A perspectiva da criação não constitui apenas uma correção à perspectiva historicista, mas implica um paradigma completamente diferente, não só do ponto de vista da historiografia, mas também do ponto de vista temporal ou metafísico.

Como pensar a criação e o devir dos conceitos para além da eternidade, mas também para além da história? Como, em todo o caso, dar-lhe um estatuto ontológico consistente com a inatualidade? A resposta deleuziana parte da dissolução de um paralogismo largamente sustentado, que pressupõe a assimilação do temporal ao histórico. A história, com efeito, e a sua filosofia, parecem deter um direito sobre o tempo, cuja legitimidade não é evidente, ainda que a sua genealogia comece já a parecer-nos mais ou menos clara. Como se a história tivesse praticado em algum momento (o momento preciso que dá começo à modernidade?) a confiscação da ideia de tempo, instaurando uma imagem do pensamento segundo a qual é impossível pensar outra forma da temporalidade para além da subordinação

ao tempo dos condicionamentos e dos compromissos, das exigências e das fraquezas da história. E isso é também o historicismo.

A história faz troça do tempo, como dizia Péguy, isto é, impõe uma falsa alternativa, que ela própria não respeita: ou o tempo se assume como sendo necessariamente filiativo, cronológico, sucessivo, linear, teleológico, ou é o mesmo que nada, como um fora absoluto do tempo (ou seja, da história), a sua negação em proveito de uma hipóstase da atemporalidade (eternidade). A aporia resulta da aceitação da forma na qual é colocado o problema, quando a única saída factível é que desloquemos a questão. Que a desloquemos novamente sobre esse ponto decisivo – confiscado pelas filosofias da história – em que se passa a discutir a natureza do tempo, a possibilidade de uma temporalidade pluralista, a caracterização dos seus tipos principais. É o que faz Deleuze, invertendo as perspectivas e subordinando a história à criação do novo, e devolvendo ao tempo a precedência a respeito da história, o seu caráter não totalizável, perspectivista, plural<sup>21</sup>. Então o problema do tempo aparece em termos de uma tipologia básica de dois caracteres incomensuráveis: uma ordem de coexistência por oposição a uma linha de sucessão. Se da perspectiva da história o tempo se apresenta sempre como uma linha de sucessão, da perspectiva da criação, da mudança ou do devir, o tempo aparece antes como um bloco de coexistência. A temporalidade do devir é uma ordem de sobreposições, enquanto que a história, ou, melhor, o tempo da história, se sucede. A temporalidade dos devires diverge sensivelmente da perspectiva estreitamente histórica do antes e do depois, para considerar um *tempo estratigráfico*, no qual o antes e o depois tão só indicam uma ordem de sobreposições. Assim, em *L'image-temps*, Deleuze diz que os acontecimentos não se sucedem simplesmente, que não conhecem um curso meramente cronológico, mas se reestruturam sem cessar segundo a sua pertença

---

21 Deleuze já nos tinha dado uma apurada doutrina do tempo em *Différence et répétition* e em *Logique du sens*, e volta a levantar o problema a partir da década de 80 com renovada vitalidade: “O meu objetivo – dizia na aula do 14 de Março de 1978 – é chegar a uma concepção fabulosa do tempo”, e confiava a Arnaud Villani estar à espera duma resposta em *L'Image-Temps*.

a esta ou àquela capa de passado, a este ou àquele contínuo de idade, enquanto planos de coexistência; por exemplo, se a minha infância, a minha adolescência e a minha maturidade parecem suceder-se necessariamente, a verdade é que só se sucedem do ponto de vista dos antigos presentes que marcaram o limite de cada uma, e não do ponto de vista do presente atual, que representa uma espécie de limite comum a respeito do qual aparecem como coexistentes.

A linha de sucessão cronológica, a ordem do antes e do depois, portanto, não é primeira, mas depende do plano de coexistência sobre o qual se desenvolve. No fundo, tudo depende do plano sobre o qual nos instalamos (estando a criação associada à extensão de um plano desse tipo). A geografia, a cartografia e a geologia precedem por princípio a história, que se limita a traçar linhas polarizadas (cronológicas) sobre um plano (estratigráfico) do qual depende a sua consistência.

Isso não significa uma renúncia a qualquer ordem temporal. O tempo estratigráfico do qual fala Deleuze pode estar aquém da ordem sucessiva e linear, mas isso não implica que desconheça qualquer ordenação do tempo, mesmo quando as suas características (heterogênese, sincronia etc.) sejam incomensuráveis com a cronologia e a sucessão:

Alguns caminhos (movimentos) só adquirem sentido e direção enquanto atalhos ou rodeios de caminhos perdidos; uma curvatura variável só pode aparecer como a transformação de uma ou várias curvaturas; uma capa ou um estrato do plano de imanência estará obrigatoriamente *por cima ou por debaixo* a respeito de outra [...] não podem surgir numa ordem qualquer, uma vez que implicam mudanças de orientação que só podem ser localizadas diretamente sobre a anterior [...]. As paisagens [...] não mudam sem tom nem som através das épocas: foi necessário que uma montanha se levantasse aqui ou que um rio passe por ali, e isso recentemente, para que o solo, agora seco e plano, tenha tal aspecto, tal textura. É bem verdade que podem aflorar capas muito antigas, abrirem-se o passo através das formações que as tinham coberto e surgir diretamente sobre a capa atual à qual comunicam uma curvatura

nova. Mais ainda, em função das regiões que se considerem, as sobreposições não são forçosamente as mesmas nem têm a mesma ordem (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 58).

Dessa perspectiva, a temporalidade constitui uma ordem de coexistência, que não exclui o antes e o depois, mas os *sobre põe* numa ordem estratigráfica: “O tempo é exatamente a transversal de todos os espaços possíveis, mesmo dos espaços de tempo” (DELEUZE, 1986, p. 157). Trata-se de um tempo que dobra (mas não se confunde com) o tempo da história. O curso da história, os estados de coisas e as intenções obedecem às leis de sucessão ordinária; mas os acontecimentos, no seu devir, como criação ou irrupção do novo, coexistem e resplandecem como estrelas mortas cuja luz está mais viva que nunca. O tempo próprio do devir não é o da história: é coexistência de planos e não sucessão de estados de coisas.

É nesse sentido, e só nesse sentido, que é possível pensar a contemporaneidade de autores afastados cronologicamente na história da filosofia, tal como nos propõe Deleuze: afirmação da realidade do virtual (inaturalidade) em lugar do rebatimento generalizado sobre o presente (atualidade). Em cada ato de criação,

em cada acontecimento há muitos componentes heterogêneos, sempre simultâneos, uma vez que cada um é um entretempo, todos no entretempo, o que os faz comunicar por zonas de indiscernibilidade, de indizibilidade: são variações, modulações, *intermezzi*, singularidades de uma nova ordem infinita. Cada componente de acontecimento se atualiza ou se efetua num instante, e o acontecimento no tempo que transcorre entre esses instantes; mas nada acontece na virtualidade que só tem entretempos como componentes e um acontecimento como devir composto. Aí nada sucede, mas tudo devém, de tal modo que o acontecimento tem o privilégio de voltar a começar quando o tempo transcorreu (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 149).

A criação, nesse sentido, constitui uma anti-história, uma antigenealogia, uma antimemória: O sistema-linha (ou bloco) do devir opõe-se ao sistema-ponto da memória. O devir é o movimento graças ao qual a linha se liberta do ponto, e faz indiscerníveis os

pontos: rizoma, o oposto da arborescência, libertar-se da arborescência” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 360). E a criação encontra-se ligada, na mesma medida, a uma temporalidade alternativa, ou, mais exatamente, a uma temporalidade pluralista, a configurações temporais sempre diferentes, cujo esquema tem por forma geral o rizoma e por traço comum certa trans-historicidade. Deleuze; Guattari (1980, p. 363) escrevem:

A fronteira não passa entre a história e a memória, mas entre os sistemas pontuais (“história-memória”) e os agenciamentos multilineares ou diagonais, que não são de modo algum o eterno, mas o devir, um pouco de devir em estado puro, trans-histórico. Não há ato de criação que não seja trans-histórico, e que não corra a contrapelo, ou não passe por uma linha liberada. Nietzsche opõe a história não ao eterno, mas ao sub-histórico ou ao supra-histórico: o Intempestivo, outro nome para a *haecceidade*, o devir, a inocência do devir (ou seja, o esquecimento face à memória, a geografia face à história, o mapa face ao decalque, o rizoma face à arborescência).

Do ponto de vista da história/memória, a sobreposição dos acontecimentos e dos estados de coisas, das expressões e dos corpos, está necessariamente atravessada por uma flecha, que vai de cima a baixo e se vai afundando (historiografia), ou que sobe de baixo para cima, e se vai elevando, progredindo (História). Contrariamente, da perspectiva da criação, tudo se sobrepõe de tal modo que cada conceito, acontecimento ou devir encontra um retoque no seguinte, para além de uma origem qualquer. Historiograficamente, portanto, já não se trata de procurar de um conceito a outro, de uma obra a outra, a remissão a uma origem comum ou a um sistema contextual de referências, mas de uma avaliação dos deslocamentos, das ressonâncias e dos efeitos de sentido.

Deleuze compreende que para pensar a criação do novo, a ruptura com as condições de surgimento e a divergência a respeito da história, não é suficiente a sucessão temporal linear, o tempo cronológico do passado, o presente e o porvir. É assim forçado a repensar o tempo segundo um esquema estratigráfico que expressa o antes e o

depois numa ordem de sobreposições. Porém, Deleuze não nos oferece simplesmente o esquema lógico dessa ideia (partilha) do tempo, mas pratica uma espécie de aproximação a domínios que dão conta da sua efetividade (para além do âmbito da expressão, que é o âmbito que está em questão). Disciplinas menores, que, mesmo quando em geral apareçam subordinadas a uma visão geral de tipo historicista, desenvolvem esquemas próprios para pensar o tempo nos lugares onde a temporalidade historicista falha na explicação de certos fenômenos problemáticos específicos. Essas disciplinas são, basicamente, a geografia, a cartografia e a geologia. Em todas elas, de alguma maneira, uma ordem de coexistência convive com a sucessão linear na leitura dos acontecimentos e a distribuição das singularidades – mesmo quando, do ponto de vista da integração dessas análises num discurso mais amplo, acabem por submeter-se aos preceitos da história e da temporalidade cronológica linear.

Tomemos o exemplo da geologia, que ocupa talvez um lugar de exceção, pelo menos no que respeita à meditação de *Mille Plateaux* e de *Qu'est-ce que la philosophie?*, na medida em que esses livros propõem um modelo temporal alternativo ao da história. Exemplo problemático, se tal houver. Com efeito, a geologia aparece muitas vezes comprometida num certo historicismo da terra, associada a certo evolucionismo; então, a geologia privilegia nas suas análises efetivas as rochas sedimentares em detrimento das rochas vulcânicas ou metamórficas (que, em todo o caso, representarão uma espécie de suplemento, quando apareçam incrustadas nos estratos sedimentários, enquanto rastros de acontecimentos geológicos), aceita princípios de homogeneidade (quando os estratos apresentam sempre elementos heterogêneos) e de sobreposição (ou de sucessão), de tal modo que o estrato por debaixo de um estrato determinado representará sempre uma ordem de maior antiguidade que o superior (ainda que esse princípio deixe de ter validade cada vez que os estratos se apresentam dobrados, ou mesmo invertidos), por fim, apresenta os seus resultados gerais segundo uma história bem formada por períodos acabados e sucessivos (paleozoico, mesozoico, cenozoico, quaternário etc.).

Agora, na multiplicidade de linhas de investigação que apresenta a geologia atual, e na inesgotável diversidade dos seus procedimentos de análise, deixa-se entrever uma espécie de perspectiva alternativa (como a sombra do modelo historicista), que põe em causa a necessidade, e mesmo a conveniência, de dar uma história à Terra. Essa linha menor da geologia, para começar, privilegia muitas vezes a análise das rochas endógenas e metamórficas, em detrimento das rochas sedimentares. Quando isso acontece, os fenômenos geomorfológicos de erosão e de sedimentação, que tornavam possível uma espécie de história da superfície da terra, dão lugar a fenômenos vulcânicos, sísmicos e orogênicos que põem em jogo acontecimentos sempre mais violentos, sempre mais intempestivos, capazes de produzir movimentos que põem em conexão os mais diversos estratos da terra. Cada erupção, cada terremoto, rompe a linha inteira do tempo: falhas, dobras, emanações profundas, que colocam em questão a ordem sucessiva da sedimentação e dos períodos geológicos, e que acabam com a identidade das rochas sedimentárias, que constantemente lançam a novas metamorfoses ou refundições mais ou menos definitivas (mas num ciclo excêntrico infinito). No limite, todos esses acontecimentos acabam por colocar verdadeiras porções da terra fora da história: assim, por exemplo, o denominado período pré-câmbrico não pode ser sistematizado do ponto de vista histórico, dado que praticamente todas as rochas que pertencem a esse estrato foram metamorfoseadas ou refundidas durante os períodos seguintes. Essa mudança de perspectiva permite-nos abordar a geologia de um ponto de vista verdadeiramente an-histórico. A sucessão dos períodos geológicos, então, é substituída por uma ordem de estratos coexistentes (mesmo quando conservem os seus nomes historicistas), em permanente transformação, onde os estratos atuais (ou de superfície) entram em zonas de proximidade com estratos arcaicos (ou de profundidade), e entre os quais é possível assinalar vetores de movimento, de pressão, de instabilidade, que não afetam uma seção sem afetar o todo. Logo um estrato profundo, em virtude de um acontecimento sísmico ou vulcânico (terremoto, sismo, erupção, emanação etc.), pode vir à superfície, e nessa medida, sem a

mediação de uma linha de progressão, como ao arrepio da história, o arcaico intervir diretamente sobre o atual (por vezes de modos muito violentos, colocando toda a ordem histórica em questão, como no terremoto de Lisboa; por vezes de forma quase despercebidas, dando a ilusão de uma continuidade, como no caso dos gêiseres submarinos, onde a vida prolifera em volta de fontes de energia vulcânica cuja formação dista milhões de anos do meio envolvente). Mas um estrato de superfície também pode exercer uma influência efetiva sobre os estratos de profundidade, como na acumulação progressiva de sedimentos de origem orgânica, que por cimentação e compactação é capaz de converter tais massas úmidas e moles em rochas secas e fortes, como o carvão, ou mesmo o granito, até que um novo acontecimento de superfície (perfuração de um poço ou abertura de uma mina) volte a trazer à superfície tais elementos; num e noutro caso, uma força atual opera diretamente sobre o arcaico, ora como no caso geral da transformação por pressão (carvão, granito), ora como no caso extremo do esgotamento por extração (petróleo, gás). Algo parecido acontece com os rios subterrâneos, que, tendo muitas vezes a sua fonte e a sua foz na superfície, acabam por operar fenômenos de erosão e de sedimentação em profundidade, colocando em questão, no limite, a própria noção de superfície e de atualidade (como na constituição de superfícies profundas em grutas, covas etc., onde também se desenvolve a vida). Por fim, tanto na superfície como na profundidade, estratos de muito diversa origem podem ser postos de manifesto conjuntamente (como é o caso da afloração de múltiplos estratos no *Bryce Canyon*, ou nos *Andes Peruanos*), ou podem revelar uma heterogeneidade essencial ou de origem (como as rochas sedimentares folhadas nas *Canadian Rockies*), ou mesmo refundir-se segundo uma ordem completamente nova (como acontece com as ligas de metais, continuamente produzidas e reproduzidas nas zonas mais quentes da terra).

O caso da geologia é ainda mais interessante se consideramos que a ordem estratigráfica que põe em cena é por completo material; os devires de que nos fala não são o produto de um *deus ex machina*, mas o resultado da superação de umbrais mais ou



menos intensos (coeficiente de resistência, ponto de fusão, percentagem de umidade etc.), que fazem com que a própria história de cada um dos estratos em jogo seja transbordada ao entrar numa zona de instabilidade, da qual os estratos saem modificados, renovados, implicados em novas histórias, em outras condições, com outros problemas (como no caso simples do ciclo da água, onde a superação de umbrais – descongelação, evaporação, sublimação –, rompe com um contexto, uma progressão, uma história, para passar de repente a outro estado de coisas incomensurável, outro mundo). Então é como se tudo se invertesse, e as histórias dos diversos estratos, da temporalidade linear e cronológica, encontrassem as suas condições de possibilidade numa ordem de coexistência estratigráfica. A terra não tem uma história mas um permanente devir, uma série de devires heterogêneos, que não deixam de dar lugar a uma diversidade de histórias diferentes, mas também, e ao mesmo tempo, a toda uma série de acontecimentos extraordinários que transbordam a história da sua formação por todos os lados e lançam os elementos da sua efetuação a novas relações, novos problemas, novas histórias. Porque se o tempo do devir tem a forma da ordem da terra, a criação do novo encontra uma figura privilegiada nos fenômenos sísmicos do tipo erupção vulcânica. *Crack-up* que alcança com toda a sua força a obra de Deleuze desde os seus primeiros livros: Lowry, Fitzgerald, Zola, ou a porcelana, o vulcão e a filosofia. Mas também fenda que se prolonga até as suas últimas obras: Atlântida, Pompéia, ou a perspectiva da criação.

A substituição da temporalidade historicista, do tempo cronológico, por uma temporalidade pluralista em geral, e pelo tempo geológico em particular, abrem a historiografia deleuziana às condições da sua efetividade. À pergunta sobre as condições nas quais um pensador ou um conceito podem juntar-se a outros, numa dimensão para além da cronologia e da história, quando as cronologias e as histórias só implicam a sua divergência, a vida não orgânica da terra dá um princípio de solução, que Deleuze assimila muito especialmente ao intempestivo nietzschiano. Mesmo quando não compartilham uma história comum, os conceitos e os nomes agenciados por

Deleuze na sua muito particular prática historiográfica habitam essa espécie de espaço ideal que não forma parte da história, mas que nem por isso constitui um diálogo entre mortos. Superfície sobre a qual tudo é (in)atual, como no plano do céu, onde assistimos à conjunção de estrelas desiguais, cujas diferentes histórias e graus de antiguidade formam, contudo, um bloco móvel de devir com o qual se trataria de entrar em relação para dar à luz uma estrela dançarina. Ou, como diz Deleuze, para alcançar esse excesso que transforma as idades da memória ou do mundo. Operação magnética que explica a montagem historiográfica mais do que a montagem historiográfica explica o agenciamento das suas singularidades como efeito de uma força de atração (DELEUZE, 1985, p. 162).

A superfície imperturbável do céu, ou, melhor, o meio lodoso da terra reformulam, desse modo, num registro diferente, a figura da paternidade paradoxal não historicista que já encontrávamos sob formas mais polêmicas: ordem imanente ou tempo não cronológico do qual procede tudo o que é novo, sem necessidade de mediações, pais ou precursores. Como os estratos na terra, os conceitos, as obras e os autores coexistem nos planos sobre os que se situa sucessivamente o pensamento deleuziano: meio vital sobre o qual se comunicam e justapõem segundo uma temporalidade que só responde às alternativas da criação, na sua tensão irreduzível com as resistências opostas pelas diferentes histórias agenciadas. Nem sucessão de sistemas, nem fim da história, mas frequência de um meio, onde se adotam ou se impõem ritmos, onde se repete ou se é repetido, se ganha um impulso ou se engendra um movimento, na espera, sempre, de que o movimento forçado dos sistemas afetados a esse regime desemboque na criação de um novo conceito.

Teses deleuzianas da filosofia da história (da filosofia): 1) “Não há princípio nem fim. Chega-se sempre no meio de algo, e não se cria senão pelo meio, dando novas direções ou bifurcações a linhas preexistentes” (DELEUZE, 2003, p. 199); 2) “Em qualquer caso, nunca tivemos problemas com respeito à morte da metafísica ou à superação da filosofia: são futilidades inúteis e enfadonhas. [...] Se

existe tempo e lugar para criar conceitos, a operação correspondente chamar-se-á sempre filosofia, ou não se diferenciaria dela se lhe colocassem outro nome” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 14).

Pensar não se faz por referência à origem nem com vistas a um fim determinado. Se pensa como se habita um meio, por variação contínua; se pensa, “começando pelo meio” de uma espécie de colcha de retalhos por terminar, em si mesma passível de mudar de forma pelo agregado de novos elementos, de novas ligações [...]. [A]o disputar o historicismo que Hegel e Heidegger procuraram introduzir na imagem do pensamento, Deleuze declara não existir nenhuma grande trama na sequência das filosofias – não existe nenhuma “narrativa intrínseca”. Trata-se, antes, como no cinema, de uma questão de justapor ou sobrepor muitas camadas diferentes numa montagem” (RAJCHMAN, 2002, p. 23). Como em *The Large Glass (The Bride Stripped Bare By Her Bachelors, Even)*, ou como em *Boîte-en-valise* de Duchamp, cada conceito regressa constantemente sobre todos os demais, produzindo uma partilha inusitada, propiciando a indeterminação e a deriva, mas também a produção de sentido. Ou como em *La lotería en Babilonia*, onde cada sorteio põe em jogo o resultado de todos os sorteios anteriores. Exercício eminentemente inatural, que implica a possibilidade efetiva da reversibilidade do passado, a abertura do presente, e a indeterminação do porvir, à conta de uma historiografia filosófica assente sobre uma concepção eventual (*événementiel*) da leitura, último avatar de uma filosofia definida como agente de transmutação, de reconfiguração, e de criação de conceitos.

Movimento rizomático, que não avança sem expulsar incessantemente o passado do presente no qual a história tende a cristalizá-lo, e que não conhece outras raízes fora das que funde nesse futuro aberto que constitui a terra de todo o verdadeiro ato de criação.





### III Filosofia e método

#### *A inatualidade como perspectivismo e dramatização*

*Substituir [a história da filosofia] por uma espécie de encenação, é talvez uma boa maneira de resolver o problema. Uma encenação, isto quer dizer que o texto escrito será esclarecido por outros valores, valores não textuais (ao menos no sentido ordinário): substituir a história da filosofia por um teatro da filosofia é possível.*

Deleuze

Mesmo quando reconhece a onnipresença da questão teatral no ar do seu tempo – do qual a postulação por Althusser de um teatro que não é nem de realidade nem de ideias, mas puro teatro de lugares e de posições, seria exemplar – Deleuze recorre numerosas vezes a outra tradição, que passaria por Kierkegaard, por Péguy, e, evidentemente, por Nietzsche. A procura de uma confluência possível desses dois fluxos de pensamento, grosseiramente estruturalistas e nietzschianos, que Derrida assinalava justamente como um dos paradoxos constituintes do pensamento contemporâneo (condição de possibilidade, mas também limite), parece assinalar para Deleuze (ao menos até ao seu encontro com Guattari) a via mais prometedora para a produção de um novo pensamento, de uma nova maneira de pensar. Porque “o mundo é certamente um ovo, mas o ovo é por sua vez um teatro: teatro de encenação, no qual os papéis podem mais que os

atores, os espaços mais que os papéis e as Ideias mais que os espaços” (DELEUZE, 1968, p. 280).

Se, como parece ser, a inspiração nietzschiana é anterior e guia os textos genealógicos, o estruturalismo parece tentar o primeiro Deleuze enquanto ferramenta de avaliação. A determinação das forças pela vontade parece ler-se melhor em termos de estrutura que de representação. A força e a estrutura juntas? Ao menos assim parece querê-lo Deleuze, num exercício extremo de heterodoxia<sup>22</sup>. Longe de se oporem, a força e a estrutura completam-se. E Deleuze parece necessitar de ambas para fazer da filosofia um exercício efetivo. A força para dar conta da proveniência (gênese) da estrutura, a estrutura para fazer visível (pensável) a força. Ponto de encontro onde o teatro se desconhece a si mesmo (ao menos na sua forma clássica) e proclama, através de Nietzsche e do estruturalismo, um

teatro das multiplicidades que se opõe, para todos os efeitos, ao teatro da representação, que não deixa já subsistir a identidade da coisa representada, nem do autor, nem do espectador, nem da personagem na cena, nenhuma representação que possa, através das peripécias da peça, ser objeto de um reconhecimento final ou de uma recapitulação do saber, mas teatro dos problemas e das perguntas sempre abertas, que arrastam o espectador, a cena e as personagens no movimento real de uma aprendizagem do inconsciente, cujos últimos elementos são ainda os próprios problemas (DELEUZE, 1968, p. 248).

Mesmo quando, posteriormente, Deleuze tome distâncias cada vez maiores do estruturalismo, essa aliança entre a força e a estrutura através do teatro permanecerá viva. Artaud, Beckett, Bene,

---

22 “Do mesmo modo que não há oposição estrutura-gênese, também não há oposição entre estrutura e acontecimento, estrutura e sentido. As estruturas comportam tantos acontecimentos ideais como variedades de relações e pontos singulares, que se cruzam com os acontecimentos reais que elas determinam. O que chamamos estrutura, sistema de relações e de elementos diferenciais é também sentido, do ponto de vista genético, em função das relações e dos termos atuais em que se encarna. A verdadeira oposição está noutra parte: entre a Ideia (estrutura-acontecimento-sentido) e a representação” (DELEUZE, 1968, p. 247).



as mais diversas experimentações dramáticas deleuzianas não mudam o fundamental, isto é, que o pensamento tem que ser um teatro para a encenação dos conceitos e dos valores através da sua referência a relações diferenciais de forças que dão conta de uma determinação da vontade na origem de tais valores e tais conceitos. Ainda ressoam as primeiras formulações estruturalistas quando, falando de Beckett, Deleuze propõe “a substituição de toda a história ou narração por um “gestus” como lógica de posturas e de posições” (DELEUZE; BECKETT, 1992, p. 83), da mesma forma que ainda reconhecemos o propósito nietzschiano de encontrar uma alternativa à abordagem historicista da cultura na leitura de Carmelo Bene, onde “o ensaio crítico é uma obra de teatro” (DELEUZE; BENE, 1979, p. 87). Queremos dizer que, apesar das diversas posições a respeito do teatro, da genealogia e do estruturalismo, que encontramos na obra de Deleuze, e apesar de todas as boas intenções de querer separar a sua obra de quanto a precedeu, não podemos deixar de assinalar uma continuidade fundamental na postulação de um teatro para o pensamento, continuidade que vai da distinção genealógica da ideia, do drama e do conceito (DELEUZE, 1968, p. 282), à caracterização filosófica do plano de imanência, a personagem conceptual e o conceito (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 73). É nessa continuidade, ao fim e ao cabo, que Deleuze trabalha, em toda a sua obra, um dos motivos principais da sua procura anti-historicista de uma saída (linha de fuga) para a filosofia: “A filosofia, não como pensamento, mas como teatro: teatro de mímicos com cenas múltiplas, fugitivas e instantâneas, onde os gestos, sem se verem, se fazem sinais [...] e no qual, sem representar nada (copiar), tem lugar um exercício efetivo daquilo que mais profundamente significa pensar”.

## A pergunta dramática e o drama da pergunta

A introdução do teatro na filosofia, ou, melhor, a teatralização do pensamento filosófico, encontra uma das suas primeiras elaborações na tematização da própria forma do questionamento filosófico, isto é, da forma em que o filósofo faz (e se faz) as perguntas.

Se for possível falar de uma tradição metafísica, que determinaria ao menos as linhas maiores da história da filosofia, poderíamos reconhecê-la, sugere Deleuze, no modo específico que tem de formular as suas perguntas. Uma especificidade paradoxal, que se oculta sob a máscara da forma mais genérica, do gesto mais universal, dessa perigosa estupidez que cuida da validade de tudo o que se apresenta como evidente: “A metafísica formula a pergunta da essência sob a forma: o que é...? Talvez nos tenhamos habituado a considerar óbvia esta pergunta. [...] [H]á que voltar a Platão para ver até que ponto a pergunta ‘o que é?’ supõe uma forma particular de pensar” (DELEUZE, 1962, p. 86).

Deleuze não vai praticar a crítica dessa pergunta sem dobrar a aposta com a instauração de uma nova fórmula. Ou, melhor, vai afirmar uma maneira diferente de perguntar, centrada na apreensão e produção do acontecimento (destruindo ou deslocando para um segundo plano a pergunta que procura na *quididad* a essência das coisas). Na sua formulação mais imediata – também na sua oposição mais simples –, essa pergunta é: “quem?” (pergunta dramática, teatral, dionisíaca<sup>23</sup>). A pergunta central da tradição metafísica que se reclama de Platão<sup>24</sup> é sempre, de um ou de

---

23 Trata-se, evidentemente, de um tema de inspiração nietzschiana (no projeto de prefácio para *O viajante e a sua sombra*, com efeito, Nietzsche escrevia: “Então quê? exclamei com curiosidade. Então quem? devias ter perguntado! Assim fala Dionísio, e depois cala-se, da maneira que lhe é particular, ou seja, sedutoramente” (NIETZSCHE *apud* DELEUZE, 1962, p. 87).

24 Deleuze põe em causa, de fato, a pertinência histórica do privilégio dessa pergunta (“O que é?”). Mesmo no platonismo e na tradição platônica, dirá, a questão “O que é?” não animar finalmente senão os diálogos aporéticos, enquanto que o desenvolvimento da dialética abre a filosofia a outras questões (“Quem?”, na *Política*; “Quanto?”, no *Filebo*; “Onde e quando?”, no *Sofista*; “Em que caso?”, no *Parmênides*). “Como se a Ideia – diz-nos Deleuze – não fosse positivamente determinável mais que em função de uma tipologia, de uma topologia, de uma posologia, de uma casuística transcendentais. O que é censurado aos sofistas, então, é menos ter utilizado as formas de questões inferiores em si, que não ter sabido determinar as condições nas quais tomam o seu lugar e o seu sentido ideais” (DELEUZE, 2002, p. 133).



outro modo, “o que é?”: o que é – por exemplo – a beleza? O que é o bem? O que é o amor? O que é a justiça? Nietzsche, segundo Deleuze, ou, antes, Deleuze, apropriando-se de Nietzsche, pensa que é necessário deslocar essa pergunta central. Quem? Quem é belo? Ou, melhor ainda: Quem quer a beleza? E quem a justiça? E a verdade, quem é que diz querer a verdade?

Evidentemente, nem Deleuze nem Nietzsche pensam como esses interlocutores socráticos que respondem “Alcibíades” quando são questionados pela beleza, e dão o endereço do oráculo de Delfos quando se procura determinar a essência da piedade. O problema é outro:

Sem dúvida, citar o que é belo quando se pergunta “o que é o belo?” é uma estupidez. É ainda menos certo que a própria pergunta “o que é o belo?” não seja também uma estupidez. Nada assegura que seja legítima e esteja bem colocada, mesmo, e sobretudo, em função de uma essência a descobrir (DELEUZE, 1962, p. 86).

Também não se trata de uma psicologização das questões filosóficas. Quando se pergunta “Quem?” não se sai fora da filosofia, mas se avança na direção de uma maior inteligência das preocupações especificamente filosóficas que, resumidas à sua formulação clássica, não dão conta dos problemas senão de um modo idealista, formal, abstrato:

os dinamismos não se reduzem às determinações psicológicas (e quando eu citava o ciumento como “tipo” do pesquisador da verdade, isto não era a título de carácter psicológico, mas como um complexo de espaço e de tempo, como uma “figura” que pertence à própria noção de verdade) (DELEUZE, 2002, p. 149).

A pergunta “Quem?” significa para Deleuze o mesmo que para Nietzsche: considerada uma coisa, quais são as forças que se apoderam dela, qual é a vontade que a possui? Quem se expressa, se manifesta, e ao mesmo tempo se oculta nela? À questão responde-se com uma perspectiva. O filósofo que pergunta “Quem?” não espera

por resposta (não está à procura de) um sujeito individual ou coletivo. A determinação que corresponde à pergunta é impessoal, e não a torna mais concreta o fato de se encarnar sempre em sujeitos ou agentes específicos, mas o fato de pertencer à ordem das relações de força (DELEUZE, 2003, p. 189).

Em todo o caso, fica difícil deixar de pensar que a questão “o que é?” não tenha precedência por direito e condicione todas as demais possíveis questões, mesmo quando só essas questões permitam dar-lhe uma resposta adequada. Efetivamente, mesmo quando se reconheça que a pergunta “O que é?” pouco adianta quando se trata de determinar uma essência, um conceito, uma ideia, parece conservar a função de abrir o espaço que as outras perguntas (quem? quando? onde?) virão preencher; longe de substituí-la, essas perguntas parecem requerê-la, enquanto essas questões parecem fundadas sobre uma ideia prévia (preconceitual) da coisa, isto é, uma resposta mais ou menos geral à pergunta “O que é?”. Não é para responder à pergunta “Quem é?”, ao fim e ao cabo, que fazemos todas as demais perguntas? Deleuze soube enfrentar diretamente essa previsível objeção e, em 1967, pouco antes da publicação de *Différence et répétition*, afirmava duvidar que esses dois modos de colocar as questões filosóficas pudessem ser de algum modo reconciliáveis. Deleuze pergunta-se: “Não há antes lugar para temer que, se começando por “o que é?”, não se possa chegar às outras questões? A questão “O que é?” prejudica o resultado da procura, supõe que a resposta é dada na simplicidade de uma essência, mesmo se é próprio dessa essência simples desdobrar-se, contradizer-se etc. Se está no movimento abstrato, não se pode juntar já ao movimento real, que percorre uma multiplicidade como tal. Os dois tipos de questões parecem-me implicar métodos que não são conciliáveis. Quando Nietzsche pergunta *quem*, ou *de que ponto de vista*, em lugar de *o quê*, não pretende completar a questão “O que é?”, mas denunciar a forma dessa questão e de todas as respostas possíveis a esta questão” (DELEUZE, 2002, p. 159).

De fato, o deslocamento da pergunta filosófica pressupõe certa subordinação da pergunta “O que é?” à questão perspectivista.

Já não há pergunta que não pressuponha um ponto de vista. A pergunta “O que é?” remete (sempre) a um “Quem?” cuja resposta adota, de um modo geral, a estrutura de uma relação de forças:

Quando perguntamos o que é o belo, perguntamos de que ponto de vista as coisas aparecem como belas: e o que não nos aparece como belo, de que outro ponto de vista o será? E para uma coisa assim, quais são as forças que a fazem ou a fariam bela ao apropriá-la, e quais são as forças que se submetem às primeiras ou, pelo contrário, lhe resistem? A arte pluralista não nega a essência: fá-la depender em cada caso de uma afinidade de fenômenos e de forças, de uma coordenação de força e vontade. A essência de uma coisa descobre-se na coisa que a possui e que se expressa nela, desenvolvida nas forças em afinidade com esta, comprometida ou destruída pelas forças que a ela se opõem: a essência é sempre o sentido e o valor (DELEUZE, 1962, p. 88).

Essa viragem perspectivista, com as suas consequências preocupações genealógicas, será operada anos mais tarde por Foucault, por ocasião da reavaliação e transvaloração dos estudos históricos, de um modo que deita não pouca luz sobre a formulação deleuziana. Refiro-me, evidentemente, a *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*. As diferentes respostas (emergências) à pergunta pela essência (“O que é?”) já não são para Foucault as figuras sucessivas de uma mesma significação, mas os efeitos de substituições e de deslocamentos, de conquistas súbitas e de retornos sistemáticos. E daí o corolário genealógico:

Se interpretar fosse trazer lentamente à luz uma significação encerrada na origem, só a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é apoderar-se, por violência ou subversão, de um sistema de regras que não tem em si mesmo significação, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos,

história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes (FOUCAULT, 1994, v. II, p. 146)<sup>25</sup>.

Voltando ao registo deleuziano, podemos ler isso da seguinte maneira:

Nunca encontraremos o sentido de algo (fenômeno humano, biológico ou mesmo físico) se não soubermos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que se apodera dela ou se expressa nela. [...] Em geral, a história de uma coisa é a sucessão das forças que se apoderam dela, e a coexistência das forças que lutam para consegui-lo. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido de acordo com a força que se apropria dele. A história é a variação dos sentidos, ou seja, “a sucessão dos fenômenos de sujeição mais ou menos violentos, mais ou menos independentes uns de outros” (DELEUZE, 1962, p. 3-6).

Quando a formulação da pergunta se reduz a um lacônico “o que é?”, portanto, encontramos-nos, menos perante a forma incorreta de uma pergunta verdadeira que perante a forma correta de uma falsa pergunta, isto é, perante o desconhecimento total dos pequenos acontecimentos e das forças que se apropriam sucessivamente desses acontecimentos para produzir certas e determinadas soluções (quem? onde? quando?):

Ainda mais, quando formulamos a pergunta “O que é?” não só caímos na pior metafísica, de fato não fazemos outra coisa senão formular a pergunta “Quem?” mas de um modo

---

25 Deleuze vê perfeitamente esse ponto em comum. Os pontos de contato são muitos e passam, acima de tudo, pela luta contra os universais; assim, para Deleuze “duas consequências decorrem de uma filosofia dos dispositivos. A primeira é o repúdio dos universais. O universal com efeito não explica nada, é o que deve ser explicado. Todas as linhas são linhas de variação, as quais não têm sequer coordenadas constantes. O Uno, o Todo, o Verdadeiro, o objeto, o sujeito, não são universais, mas processos singulares de unificação, imanentes a tal dispositivo. Assim, cada dispositivo é uma multiplicidade na qual operam tais processos em devir, distintos dos que operam noutro. É neste sentido que a filosofia de Foucault é um pragmatismo, um funcionalismo, um positivismo, um pluralismo” (DELEUZE, 2002, p. 320).

desajeitado, cego, inconsciente e confuso. [...] No fundo, é sempre a pergunta *o que é para mim* (para nós, para tudo o que vive etc.)? (DELEUZE, 1962, p. 87).

A pergunta “O que é?” é abstrata, na medida em que pressupõe que a essência tem a forma de uma *quiditas* estática. A pergunta “Quem?”, pelo contrário, implica um deslocamento em direção ao terreno da vontade e dos valores, onde rege uma dinâmica do ser imanente, caracterizada por forças de diferenciação interna e eficiente:

Quando eu pergunto o que é?, suponho que há uma essência por detrás das aparências, ou pelo menos algo último por detrás das máscaras. O outro tipo de questão, pelo contrário, descobre sempre outras máscaras por detrás da máscara, deslocamentos por detrás de qualquer lugar, outros casos encaixados num caso (DELEUZE, 2002, p. 159).

Deixada de lado a pergunta clássica, por abstração e idealismo, torna-se imprescindível tornar concreto o modo em que vai ser formulada a pergunta dramática, genealógica, perspectivista. É necessário estabelecer como se coloca e se responde a essa pergunta, e Deleuze, na sua leitura de Nietzsche, vai afrontar essa necessidade desenvolvendo o que denominará o “método de dramatização” (despojando a palavra “drama” de todo o *pathos* dialético e cristão que pudesse comprometer o seu sentido). Basicamente, na sua enunciação elementar, o método de dramatização consiste em não tratar os conceitos simplesmente como representações abstratas, mas como sintomas de uma vontade que quer algo, relacioná-los com uma vontade sem a qual não poderiam ser pensados:

Dado um conceito, um sentimento, uma crença, tratar-se-ão como sintomas de uma vontade que quer algo. *O que quer* quem diz isto, pensa ou experimenta aquilo? Trata-se de demonstrar que não poderia dizê-lo, pensá-lo ou senti-lo, se não tivesse certa vontade, certas forças, certa maneira de ser. O que quer aquele que fala, ama ou cria? E inversamente *o que quer* quem pretende o benefício de uma ação que não realiza, quem reclama o “desinteresse”? E o homem ascético? E os utilitaristas com o seu conceito de uma negação da vontade? Será

a verdade? Mas, por fim, o que querem aqueles que procuram a verdade, os que dizem: eu procuro a verdade? (DELEUZE, 1962, p. 88).

É importante compreender que com isto não se volta atrás, como se a pergunta “o que é?” exercesse uma gravitação invencível. Formulando essa pergunta, o que quer aquele que pensa isto ou aquilo?, e quando?, e como?, e em que medida?, simplesmente assinalamos uma regra para o desenvolvimento da pergunta fundamental, que continua a ser “Quem?”. O que quer uma vontade, o modo e a intensidade com que o quer, dão conta de um tipo (mas também de um *topos*) capaz de afirmar um determinado conceito. O tipo constitui a relação de forças específica, assim como a qualidade e a intensidade de certa vontade, que se encontram associadas a um determinado conceito como ao seu sintoma. O tipo é o que quer a vontade e a força e o lugar e a ocasião na qual o quer. Nesse sentido, o tipo tem a forma de um drama. Isto é, dado um conceito, vai referir-se, não a uma essência, mas a uma série de dinamismos dramáticos que o determinam materialmente (e sem os quais a sua representação não significaria nada para ninguém): “Seja o conceito de verdade: não basta colocar a questão abstrata “o que é o verdadeiro?”. Desde que nos perguntamos “quem quer o verdadeiro, quando e onde, como e quanto?”, temos por tarefa atribuir sujeitos larvares (eu ciumento, por exemplo), e puros dinamismos espaçotemporais (tanto fazer surgir a “coisa” em pessoa, a certa hora, num certo lugar; como acumular os índices e os signos, de hora em hora e seguindo um caminho que não tem fim)” (DELEUZE, 2002, p. 137).

Separado das forças e da vontade que o fazem possível, desconectado do seu tipo e do seu *topos* específicos, um conceito deixa de ter sentido, ou, melhor, acaba dominado, subjugado por outras forças, querido por outra vontade, e desse modo torna-se sintoma de algo novo, adotando outro sentido, um novo sentido. Mesmo aí onde – em posse de certa objetividade – o conceito parece não querer nada (inclusive o conceito não dramatizado representa a sua própria tragédia). E do mesmo modo que os conceitos kantianos não são efetivos (legítimos) sem o rol intermediário dos esquemas, os

conceitos rodopiam no vazio (abstratamente) se são pensados para além da sua conexão material com as forças e a vontade que o drama que lhes é próprio determina. A analogia não é ingrata a Deleuze, que sugere um certo parentesco da dramatização com o esquematismo kantiano, na medida em que o esquema kantiano implica por si uma organização *a priori* do espaço e do tempo que determinam “materialmente” um conceito dado.

O que acontece quando tratamos um conceito como sintoma? Dramatizemos um pouco. Em *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze dá-nos alguns exemplos que não são casuais. É um livro, há que se reconhecer, cheio de perguntas: quem quer a verdade? e quem a dialética? quem diz que sim? quem é capaz de uma verdadeira afirmação? Algumas dessas perguntas encontram no livro um certo desenvolvimento do seu drama associado.

Não sem alguma suspicácia, escolhemos o drama que corresponde ao conceito de verdade. O que proponho é uma verdadeira abreviação. Temos a verdade. Sabemos que o que temos que perguntar se queremos uma determinação da verdade que não seja simplesmente uma abstração: não “o que é a verdade?”, mas “quem quer a verdade?”, “que vontade se expressa na procura da verdade?”, isto é, “a vontade de verdade é sintoma de quê?”, “o que quer aquele que diz: procuro a verdade?”, “qual é o seu tipo?”. Essa forma de colocar o problema implica desde já um autêntico deslocamento da questão; com efeito, perguntar “quem quer a verdade?” pressupõe que possa haver quem não a queira, quem prefira a incerteza, mesmo a ignorância, e, portanto, que não tenha necessariamente uma resposta universal (uma essência imutável), mas, pelo contrário, que só possa determinar-se em função de uma tipologia e de uma topologia: trata-se de saber a que região pertencem certos erros e certas verdades, qual é o seu tipo, quem as formula, quem as concebe, em todo o caso.

Então, as hipóteses, que são, estritamente, hipóteses nietzschianas: 1) aquele que quer a verdade é o que não quer ser enganado; mas esta é uma hipótese débil, dado que requer a pressuposição do

que procura explicar para fazer sentido, isto é, que o mundo seja verdadeiro (com efeito, se o mundo, longe de ser verdadeiro, fosse produto da potência do falso, como começamos a suspeitar, não querer ser enganado seria uma vontade nefasta, aberrante, condenada antes de começar a querer); 2) aquele que quer a verdade é o que não quer enganar, e que, em caso de impor a sua vontade, de triunfar o seu tipo, não terá que temer, como consequência, ser enganado.

Agora, como fazer para não enganar? Começando por cuidar-nos do enganoso que há em nós. Por exemplo, as sensações, por exemplo, os sentimentos, por exemplo, a vida: vida, não nos enganemos – diz o tipo verdadeiro –, tende a confundir, a dissimular, a deslumbrar, a cegar, isto é, por fim, a enganar. Em primeiro lugar, então, do que temos que cuidar é da vida e da sua elevada potência do falso: “aquele que quer a verdade quer em primeiro lugar desprezar essa elevada potência do falso: faz da vida um “erro”, deste mundo uma “aparência”. [...] O mundo verídico não é separável desta vontade, vontade de tratar este mundo como aparência. A partir daqui a oposição entre o conhecimento e a vida, a distinção dos mundos, revela o seu verdadeiro carácter: é uma distinção de origem moral, uma *oposição de origem moral*. O homem que não quer enganar quer um mundo melhor e uma vida melhor; todas as suas razões para não enganar são razões morais” (DELEUZE, 1962, p. 109).

Mas o drama da verdade tem mais de três atos. Todavia esse homem moralista é apenas um sintoma de uma vontade mais profunda: vontade de que a vida se volte contra si mesma (para corrigi-la, para melhorá-la, para reenaminhá-la), vontade que se renegue a si mesma como meio de acesso a outra vida: depois da oposição moral perfila-se a contradição religiosa ou ascética. Seguindo Nietzsche, Deleuze sabe perfeitamente onde conduz tudo isso, porque a condição ascética é também um sintoma a ser interpretado. O ideal ascético ainda quer algo que não a sua própria qualidade: não rejeita certos elementos da vida, não a diminui, sem querer uma vida diminuída, a sua própria vida diminuída conservada no seu tipo, o



poder e o triunfo do seu tipo, o triunfo das forças reativas e o seu contágio:

Nesse ponto as forças reativas descobrem o aliado inquietante que as conduz à vitória: o niilismo, a vontade do nada. É ela quem utiliza as forças reativas como meio pelo qual a vida deve contradizer-se, negar-se, aniquilar-se. A vontade do nada é quem, desde o princípio, anima todos os valores chamados “superiores” à vida (DELEUZE, 1962, p. 110).

Valores superiores à vida, como, por exemplo, a verdade<sup>26</sup>. Mesmo quando a dramatização nietzschiana da verdade possa parecer abstrata à primeira vista, não se pode deixar de assinalar que, pelo contrário, a elucidação do conceito de verdade não se opera por análise lógica, mas pelo seu relacionamento imediato com certa relação de forças que determina uma vontade, um tipo, uma forma de vida a querer a verdade acima de todas as coisas, mesmo à custa de uma diminuição da própria vida, com o fim último de conservar-se (como tal tipo de vida diminuída) ou inclusive de estender-se (tomar o poder). Esse deslocamento, da análise lógica (formal ou transcendental) à avaliação da vontade e das relações de forças que determinam um conceito, é eficaz; e assinala já, como adverte Michael Hardt (1993, p. 32), uma precoce tendência no pensamento de Deleuze a mover-se da ontologia para a ética, e, em seguida, da ética para a política. A transvaloração da pergunta filosófica fundamental não se opera sem transformar radicalmente a imagem

---

26 Deleuze voltará ao problema da verdade, na sua leitura de Proust, propondo-nos um drama e uma tipologia diferentes, divergentes, por completo incommensuráveis, demonstrando que existem várias perspectivas sobre a verdade (num sentido forte), o que torne mais visível que nenhuma outra coisa o fato de que o método dramático é um método pluralista, isto é, que não dá uma única resposta às perguntas que faz, nem dá uma série de respostas locais que seriam sintetizadas por uma resposta mais ampla, na qual convergiriam, como parecera querer a lógica da pergunta essencialista (DELEUZE, 1983, p. 23-26 e 118-119). E, de novo, no seu estudo sobre o cinema, o homem verdadeiro supõe um “homem verídico”, um homem que quer a verdade, mas este homem tem uns móveis muito estranhos, “como se dentro de si escondesse outro homem” (DELEUZE, 1985, p. 179-184).

do filósofo e da atividade filosófica. Chegará o momento em que será possível afirmar – como lembra Deleuze, que costuma dizer Guattari, que costumava dizer Guattari – que, antes do ser, está a política. Na época do seu trabalho sobre Nietzsche, Deleuze é estrategicamente menos radical, mas já sob a máscara do estudo historiográfico se esconde nos conceitos nietzschianos a máquina de guerra que começará a operar abertamente com *L'Anti-Édipe*. Encontra-se tão longe, acaso, quando afirma que um fenômeno não é uma aparência nem uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra o seu sentido numa força atual?

Parece-me que definir a filosofia como sintomatologia é ao mesmo tempo um ato filosófico no plano político e uma politização do ato filosófico. Médico, artista, legislador, o nietzschiano filósofo do futuro, o pensador deleuziano, rompe relações (e é uma verdadeira declaração de guerra) com essa imagem dogmática do pensamento que se concebe a si mesmo como a elaboração ou manifestação de um universal abstrato, politicamente neutro, moralmente comprometido. Deleuze escreve:

Fenômeno perturbador: o verdadeiro concebido como universal abstrato, o pensamento concebido como ciência pura nunca fizeram mal a ninguém. O fato é que a ordem estabelecida e os valores em curso encontram constantemente nele o seu melhor apoio. [...] Eis aqui o que oculta a imagem dogmática do pensamento: o trabalho das forças estabelecidas que determinam o pensamento como ciência pura, o trabalho dos poderes estabelecidos que se expressam idealmente no verdadeiro [...] E de Kant a Hegel, em suma, o filósofo comportou-se como uma personagem civil e piedosa, que se deleitava em confundir os fins da cultura com o bem da religião, da moral ou do Estado (DELEUZE, 1962, p. 119).

A ignorância dos acontecimentos sutis, do jogo dos deslocamentos topológicos e das variações tipológicas, que caracteriza as filosofias maiores, já não pode ser atribuída a uma inconclusão natural (finitude) desses pensamentos, nem a uma falta de elaboração que a filosofia futura viria a corrigir (progresso), mas deve ser referida às forças que atuam nelas, ao lugar no qual se instauram, ao momento e

a situação na qual se vivem como verdade, como valor, ou como pensamento. Tal é o modo de denunciar, mas também o de construir, de uma filosofia efetiva: já não por referência a uma verdade universal e atemporal que serviria de medida, mas pela referência da verdade ao tecido de circunstâncias, lugares e configurações de forças que conspiram para conceder-lhe o estatuto de um pensamento, a instâncias do seu surgimento, da sua conservação ou do seu desenvolvimento. Para Deleuze, como para Foucault,

a verdade não supõe um método para descobri-la, senão procedimentos, proceder e processos para o querer. Temos sempre as verdades que merecemos em função dos procedimentos de saber (e especialmente procedimentos linguísticos), dos procedimentos de poder, dos processos de subjetivação ou de individualização dos quais dispomos (DELEUZE, 1990, p. 159).

A nova imagem do pensamento perseguida por Deleuze passa em primeiro lugar por romper com a ideia de que o verdadeiro é elemento do pensamento. O elemento do pensamento é o sentido e o valor (“As categorias do pensamento não são o verdadeiro e o falso, mas o nobre e o vil, o alto e o baixo, segundo a natureza das forças que se apoderam do próprio pensamento” (DELEUZE, 1962, p. 119)). A lógica é substituída por uma topologia e uma tipologia. Um conceito, uma ideia, uma palavra, unicamente têm um sentido na medida em que quem o formula, a pensa, a pronuncia, quer algo ao formulá-lo, pensá-la, dizê-la. A filosofia, então, impõe-se uma única regra: tratar o conceito como uma atividade real, desenvolvida por alguém, de certo ponto de vista, em virtude de certas circunstâncias e objetivos, a partir de um determinado lugar. Um pouco como na filologia nietzschiana, a filosofia procura descobrir quem pensa e formula conceitos:

Quem utiliza tal palavra, a quem a aplica em primeiro lugar, a si mesmo, a algum outro que escuta, a alguma outra coisa, e com que intenção? O que quer ao dizer tal palavra? A transformação do sentido de uma palavra significa que alguém mais (outra força ou outra vontade) se apoderou dela, e aplica-a a outra coisa porque quer algo distinto (DELEUZE, 1962, p. 85).

Sintomatologia, a filosofia passa a tratar os fenômenos, as ideias e os conceitos como os sintomas de uma relação de forças capaz de produzi-los. Não há conceito, ideia, verdade que antes não seja a realização de um sentido ou de um valor: “a verdade de um pensamento deve interpretar-se e valorizar-se segundo as forças ou o poder que a determinam a pensar, e a pensar isto em vez daquilo” (DELEUZE, 1962, p. 118). Tudo depende do valor e do sentido do que pensamos. E é por isso que temos sempre as ideias, os conceitos e as verdades que merecemos em função do sentido do que concebemos, do valor do que criamos.

## Da crítica à experimentação

Indubitavelmente, na obra deleuziana, o método dramático perfila-se numa primeira instância como crítica. Como numa encenação das elaborações conceptuais de *Nietzsche et la philosophie*, assistimos ao desenvolvimento de uma genealogia particular, onde a pergunta é dirigida, em primeiro lugar, em direção a uma tipologia específica, onde as apostas feitas e as forças em jogo em torno dos valores e dos conceitos instaurados se conjugam para projetar uma imagem do pensamento dominante, isto é, da soma dos pressupostos objetivos e subjetivos de um pensamento estabelecido, instituído, *de fato*, e que paradoxalmente nos separaria, ao mesmo tempo, da possibilidade de nos questionarmos sobre o que significa pensar. Digo uma genealogia particular, porque a instauração do método dramático implica um deslocamento dessa crítica, da história efetiva da qual falava o Foucault de *Nietzsche, la genealogie, l’histoire*, a essa espécie de arqueologia do presente da qual procuraria assentar os princípios o Foucault de *Qu’est-ce que les Lumières?*.

A precoce genealogia da representação que encontramos em *Différence et répétition* e em *Logique du sens*, é, certamente, uma genealogia no sentido convencional, onde os sintomas e os tipos, as personagens e os lugares-comuns, aparecem inscritos na própria história da filosofia, mas essa modalidade já não parece ser retomada na crítica de outros conceitos fundamentais no pensamento de Deleuze.

O drama genealógico, com efeito, é rebatido sobre o presente, e a função da história efetiva é retomada por uma geografia, uma geologia, e mesmo uma cartografia muito especiais. Através da tipologia e da topologia trata-se de saber a que região e a que tipo pertence uma verdade, ou um conceito, ou um valor instituído. Isso não leva, porém, a indagar na história a constituição dos mesmos, ainda que possa haver notas históricas inscritas nas análises específicas; mesmo quando se encontre presente, a componente histórica acaba sempre por subordinar-se ao plano da atualidade. O método dramático deleuziano conduz, assim, a uma genealogia na qual a proveniência e o surgimento das figuras em causa constituem os elementos, menos de uma história, que de uma geografia, na mesma medida em que considera o pensamento, não já como uma sucessão de sistemas fechados, mas como um plano essencialmente aberto, que pressupõe eixos e orientações, espaços de diverso tipo sobre os quais se move:

Quando perguntamos: “o que significa orientar-se no pensamento?”, parece que o mesmo pensamento pressupõe eixos e orientações segundo os quais se desenvolve, que tem uma geografia antes de ter uma história, que traça dimensões antes de construir sistemas (DELEUZE, 1969, p. 152).

Logo, a influência da pergunta dramática nietzschiana leva Deleuze, menos na direção de uma história dos valores, que na assunção do mundo como sintoma, como sistema de signos, como encenação, já não de simples valores representativos, mas das verdadeiras forças produtivas da realidade. E talvez nisso radique o essencial da crítica deleuziana: encenar as forças, pintar as forças, pensar as forças<sup>27</sup>. Pôr em conexão os conceitos que se pretendem absolutos

---

27 Neste sentido, Deleuze refere-se, por exemplo, a Klee, que dizia que o pintor “não faz o visível, mas faz visível”, estando implícito que há forças que não são visíveis por si mesmas; o mesmo ocorre com os músicos: o músico não faz o audível, mas faz audíveis forças que não são audíveis; e o mesmo ocorre exactamente com o filósofo: o filósofo faz pensáveis forças que não são pensáveis, que estão na natureza, na cultura, e no pensamento actuando de um modo desaperecebido, inconsciente (DELEUZE, 2003, p. 146).

e os valores que se querem universais com uma região específica do plano e um determinado modo de existência.

Em todo o caso, o método dramático revela rapidamente uma segunda vocação, para além da crítica e da desativação dos valores instituídos. Assim como compreende que o pensador não está nunca completamente fora da imagem que se empenha em criticar, que os sintomas estão sempre em alguma medida presentes no corpo de quem faz o diagnóstico (e nesse sentido apela à substituição do martelo pela lima), Deleuze não propõe a sua precipitação sem aspirar a algum tipo de transformação. Neste sentido, talvez seja o pensador contemporâneo que com mais força abraçou a ideia de inatualidade. E se critica determinados regimes de signos, fá-lo sempre na esperança de outros regimes, presentes ou por vir. Como diz Rajchman (2002, p. 100), a questão não é simplesmente fazer a desconstrução da identidade; a questão está em saber conceber novos modos de ser que já não se apoiem na identidade. Ou, para tomar um exemplo deleuziano, inspirado em Nietzsche: não basta identificar o ideal ascético, nem referi-lo às forças que se ocultam por detrás (ressentimento, má consciência, depreciação da vida etc.); é necessário conceber uma alternativa; não simplesmente substituí-lo, mas impedir que subsista o próprio lugar, queimar o lugar, levantar outro ideal noutra lugar, uma vontade completamente diferente. Invertendo o seu funcionamento elementar, o método dramático já não se limita a pôr de manifesto as forças e os modos existenciais que há por detrás dos conceitos e os valores em curso, mas se propõe descobrir novas relações de força, a reconstituição de modos inexplorados de existência, a invenção de novas possibilidades de vida, capazes de colocar-nos à altura, de fazer-nos dignos de conceitos e valores diferentes. Passamos assim da crítica à experimentação, num movimento paralelo ao que tinha levado Deleuze da genealogia da história à cartografia da atualidade. Porque o modo como se destrói a atualidade é complicando-a, isto é, assinalando possibilidades latentes onde nada se deixava prever, diagnosticando a saúde no próprio seio da doença e dando conta da presença do heterogêneo sob a superfície dos sistemas hegemônicos.

Na prática efetiva isso funciona de diversas maneiras, mas a duplicidade da dramatização – crítica e experimentação – encontra-se sempre presente. Os tipos vêm a dois, ou a três, e os regimes de signos não são únicos, mas diversos. A tipologia deleuziana é, certamente, uma tipologia pluralista. Para considerar um exemplo precoce, notemos que, no estudo sobre Masoch, que é de 67, Deleuze já via a importância de afinar a caracterização dos sintomas e a elaboração dos tipos para a erradicação das ilusões de universalidade, formal ou dialética, que afetam todas as categorias do pensamento quando estas são formuladas sobre um horizonte essencialista (DELEUZE, 1967, p. 11). O sadomasoquismo, enquanto entidade clínica, com efeito, como resultado de um corte deste tipo (o que é a violência no erotismo?), não se deixa compreender satisfatoriamente nas práticas singulares. Com o deslocamento dramático da pergunta (quem quer a violência? e como? sobre si? sobre os outros? como meio de aniquilação? ou como via de sublimação? absoluta? regrada?), a multiplicação dos sintomas em jogo (introdução do contrato na relação, importância das peles), assim como a determinação de certos tipos singulares (o masoquista, a mulher carrasco, o sádico, a vítima), não procura destruir a possibilidade de uma essência única e universal (dissociação da síndrome em linhas sintomáticas irreduzíveis), sem abrir ao mesmo tempo uma diversidade de perspectivas novas (sobretudo uma perspectiva menor – o masoquismo –, como alternativa a uma perspectiva hegemônica – o sadismo, ou, se se preferir, o sadomasoquismo).

E se é difícil considerar o pensamento como se considera o sadismo ou o masoquismo, não o é compreender que é possível a destituição da universalidade de certas categorias pela sua referência a tipos locais e a regimes de signos irreconciliáveis. E vice-versa. Deleuze compreende que não se determina um tipo, que não se faz o mapa de uma região, que não se abre uma perspectiva qualquer sem dissolver por esse mesmo ato o universal que bloqueava essas singularidades sob a dupla ilusão de um horizonte particular e de um sujeito universal. A pluralidade dos sintomas assinalados, a sua singularidade específica e a sua irreduzibilidade própria, basta para

dissolver qualquer síndrome, sem necessidade de recuos históricos ou projeções ideais.

Isso se torna cada vez mais evidente à medida que Deleuze avança na crítica do pensamento clássico; se nos primeiros trabalhos ainda encontramos presente a tentação de uma crítica histórica (penso, como disse, na genealogia da representação, mas também, por exemplo, no estudo sobre Kant), progressivamente notamos um privilégio cada vez maior da experimentação (criação de novos tipos, valorização de modos menores de existência, abertura de novos espaços).

O presente como síndrome, isto é, como estado *de facto* que *de jure* pretende-se pontual, homogêneo e monolítico, não se combate pela referência à sua fundação na história sobre uma injustiça, uma imoralidade ou uma estupidez, mas pela sua desmultiplicação numa atualidade multifacetada, heterogênea, trabalhada pela latência do inatual, isto é, do diferido, do divergente, do menor, do lateral. O método dramático afunda assim a pretensão universalista do presente na (in)atualidade fragmentária do que não tem representação. Quando perguntamos *quem*, a resposta vem sempre do diferente, porque já não procuramos reencontrar o eterno ou o universal, senão produzir as condições sob as quais se produz qualquer coisa de novo (DELEUZE, 2003, p. 284).

Falha-se o alvo, então, quando se acusa a tipologia de reducionismo. Os tipos não são reduções das existências individuais aos seus traços específicos, mas criações de verdadeiros modos singulares de viver, de pensar e de mover-se. É, antes, o essencialismo (uma essência para todos), com a sua pretensão à universalidade (uma representação para todos), que reduz ou empobrece: o preço da essência e da representação implica sempre a aceitação de um mínimo de conceitos e valores fundamentais como lugar-comum onde reconhecer-se como sujeitos diferentes (só que não se fala então a partir da diferença, mas em nome da identidade, do que se representa). A tipologia, por sua parte, nasce da convicção de que os valores e os conceitos não são os mesmos para todos, que a dialética do



universal e do individual não ajuda ninguém, e a ninguém dá voz, e contra isso propõe tipos regionais, perspectivistas, não totalizantes. Nada impede, em princípio, que essas tipologias possam ser enriquecidas tanto quanto se queira, ou mesmo que sejam substituídas, mas sempre de acordo com as necessidades e os objetivos concretos do nosso pensamento e das nossas vidas (e até nisso funciona a tipologia ao contrário da especificação na representação, porque não trabalha para uma maior determinação de um conceito, mas para a instauração ou destruição estratégica dos conceitos que oportunamente possam ganhar importância para nós).

Contra a universalidade da essência, o método dramático afirma uma perspectiva (ou várias), contra a homogeneidade da representação, uma diferença (ou uma série de diferenças), contra a hegemonia dos sistemas afetos a esse duplo regime, a subversão (ou a inversão) das regras sobre as suas fronteiras. Deleuze (1968b, p. 35) escreve: “Eis aqui então que a Ética, ou seja, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a Moral, que relaciona qualquer existência a valores transcendentos. A moral é o juízo de Deus, o *sistema do juízo*. Mas a Ética inverte o sistema do juízo”.

Na prática efetiva, o método dramático funciona na obra de Deleuze de diversas maneiras, com diversos objetos, e certamente com diversos resultados. Por um lado, encontramos esboçadas tipologias de origem nietzschiana, psicanalítica, clínica, literária, política, semiótica, biológica, química, filosófica; referimo-nos, não às forças, às determinações da vontade e dos modos de ser que caracterizam, mas à origem dos modelos, ou, melhor, à filiação das singularidades fundamentais na composição dos tipos principais. Por outro lado, temos uma partilha dos tipos que nem sempre passa por oposições claramente estabelecidas (sedentário-nômade, esquizofrênico-neurótico, raiz-rizoma), mas que circunstancialmente deixa lugar a tríades (imperial-despótico-capitalista, maníacodepressivo-paranóico-perverso), e que, em casos isolados, se abre a uma diversidade tipológica maior (assim, por exemplo, em “587 a.C. – Sobre certos regimes de signos”). Finalmente, o objeto dos dramas aparece em princípio

como sendo de uma diversidade enorme, encenando coisas *a priori* tão afastadas entre si como a verdade, o jogo, a doença mental, o sentido comum etc. E, contudo, sob todas estas diferenças, dir-se-ia que podemos reconhecer um procedimento comum, que consiste na destruição dos regimes hegemônicos de signos, conceitos e valores, pela confrontação dos mesmos com uma série de perspectivas alternativas, que ganham um corpo no pensamento através dos tipos, dos *topoi*, e em geral da conjugação das suas relações características sobre um espaço puro.

Vemos esse mecanismo diferencial impor-se sobre a genealogia, por exemplo, numa das primeiras tipologias deleuzianas (provavelmente também uma das mais famosas), aplicada aos princípios de distribuição do sentido comum, de fato apresentados como universais por direito próprio. O sentido comum, com efeito, implica um princípio de distribuição que se autodetermina – não pouco paradoxalmente – como uma das coisas mais bem partilhadas do mundo (um princípio de distribuição para todos). Deleuze não evita completamente a tentação genealógica, que, como assinalávamos, está mais presente que nunca em *Différence et répétition* (livro em questão), e sugere que “a questão agrária possivelmente tenha tido uma grande importância nessa organização do juízo como faculdade de distinguir partes (“por uma parte e por outra”)” (DELEUZE, 1968, p. 54), mas, sem se deter na análise dessa eventual filiação, concentra o trabalho de destruição na elaboração (criação) do tipo correspondente a uma distribuição semelhante (sedentário) e a sua confrontação com um tipo menor (nômade), ao qual estaria associada uma espécie de distribuição incomensurável. Vemos, então, que o tipo sedentário realiza distribuições “mediante determinações fixas e proporcionais, assimiláveis a “propriedades” ou territórios de representação limitada. [...] Mesmo os deuses têm cada um o seu domínio, a sua categoria, os seus atributos, e todos distribuem aos mortais os seus limites e legados conforme o seu destino” (DELEUZE, 1968, p. 54), enquanto que o tipo nômade implica um *nomos* diferente sem propriedade, sem fecho nem medida. Nela já não há partilha de um distribuível, mas uma partilha dos que *se* distribuem num

espaço aberto ilimitado, ou ao menos sem limites precisos. Nada reverte nem pertence a ninguém, mas todas as pessoas se encontram disponíveis aqui e ali de modo que seja possível cobrir o máximo espaço possível. Mesmo quando se trata do sério da vida dir-se-ia que se trata de um espaço lúdico, de uma regra de jogo, por oposição ao espaço como *nomos* sedentário. Preencher um espaço, distribuir-se por ele, é muito distinto de partilhar o espaço. É uma distribuição errante, e mesmo “delirante”, na qual as coisas se desdobram em toda a extensão de um Ser unívoco e não repartido. Não é o ser o que se partilha, segundo as exigências da representação, mas todas as coisas se distribuem nele, na univocidade da simples presença (o Um-Todo). Uma tal distribuição tem um carácter demoníaco mais que divino, pois a particularidade dos demônios é operar entre os campos de ação dos deuses, assim como saltar por cima das barreiras ou das cercas, enredando as propriedades (DELEUZE, 1968, p. 54). Contraposição pela qual resulta lesionada a suposta universalidade do sentido comum, enquanto princípio de distribuição, e a sua redefinição enquanto manifestação (sintoma) de uma configuração particular da vontade (perspectiva), cuja figura (o homem sedentário) denunciaria no rosto a impossibilidade de representar a todos (ao menos com legitimidade, uma vez que de todos os modos continua a fazê-lo de fato). Mas, ao mesmo tempo, não somos remetidos à história da dominação do nômade pelo sedentário (genealogia que nos conduziria, no melhor dos casos, à compreensão da instauração da hegemonia desse segundo tipo, à tomada de consciência das condições negativas do que somos: não somos nômades), mas, a partir do deslocamento da atenção sobre o nômade, vemos abrir-se toda uma série de potencialidades, implicadas por esse tipo menor, como a possibilidade efetiva (de fato) de pensar (a distribuição) de outra maneira (devir-nômade).

O professor público e o pensador privado, a raiz e o rizoma, o amante e o amigo, o aparato de estado e a máquina de guerra, são na filosofia de Deleuze outras tantas encenações diferenciais, das quais resulta a problematização de uma figura ou um regime hegemônico (maior), do mesmo modo que o descobrimento das potencialidades

de um tipo ou um espaço regrado ou subordinado (menor), através das quais se aspira, não simplesmente à compreensão de uma relação de forças de fato, no melhor dos casos à destituição de um direito, mas à sua transformação ou transvaloração efetiva sobre um plano determinado. Uma linha de fuga menor – diríamos, retomando o vocabulário de Deleuze – para uma linha de dominação maior.

Esse teatro do menor, do menos (como quando se diz “isso é o menos”), foi tematizado explicitamente por Deleuze em relação à obra de Carmelo Bene. Sutilmente nos vemos deslocados do descobrimento do teatro nietzschiano, que não é retomado já neste pequeno texto, nem nas suas tematizações específicas nem nas suas linhas gerais, mas há sem dúvida uma procura, como em Nietzsche, de uma alternativa à história sobre um espaço dramático novo: “A propósito da sua obra *Romeu e Julieta*, CB diz: ‘É um ensaio crítico sobre Shakespeare’. Mas o fato é que CB não escreve sobre Shakespeare; o ensaio crítico é ele próprio uma obra de teatro” (DELEUZE; BENE, 1979, p. 87).

Deleuze reconhece na obra de Carmelo Bene um dos elementos mais importantes da sua filosofia, a distinção entre dois modos de funcionamento: o maior e o menor, como possibilidades diferenciais de levar adiante o pensamento, para além da história, do poder, da representação. E reconhece, sobretudo, um método, ou – se se prefere – certos procedimentos, capazes de inverter ou destruir o primeiro desses modos para produzir o segundo, que não passam pela crítica, ao menos no sentido historiográfico, mas pela experimentação: “Não se trata de ‘criticar’ Shakespeare, nem de um teatro no teatro, nem de uma paródia, nem de uma nova versão da obra etc. CB procede de outro modo, e é mais novo” (DELEUZE; BENE, 1979, p. 88). Tudo isso bastaria para justificar a curiosidade de Deleuze. Mas há algo mais: é que nos procedimentos do italiano pareceram ressoar, com uma intensidade e uma clareza que nem sempre caracterizam a obra deleuziana, os próprios procedimentos dramáticos do francês. Quero dizer que a minoração ou redução das representações maiores que Bene põe em cena pareceram implicar

exatamente a mesma estratégia com que Deleuze se aproxima aos conceitos e aos valores que se pretendem universais.

Por que o que significa minorizar? Digamos que temos uma peça fundamental da dramaturgia ocidental (como poderíamos ter um conceito, se nos situássemos no teatro da filosofia), *Hamlet* ou *Romeu e Julieta*: o que significa minorizá-la, dar-lhe um tratamento menor, fazer um *Hamlet de menos*, um *Romeu e Julieta menor*? A obra de Bene oferece-nos uma resposta ostensiva; Deleuze escreve:

Suponhamos que amputa à obra originária um dos seus elementos. Subtrai algo da obra originária. [...] Não procede por adição, senão por subtração, por amputação [...] por exemplo, amputa Romeu, neutraliza Romeu na obra originária. Então toda a obra, porque agora carece de um fragmento escolhido não arbitrariamente, vai provavelmente balançar, voltar-se sobre si, colocar-se noutra parte. Se amputam Romeu, vão assistir a um surpreendente desenvolvimento, o desenvolvimento de Mercúrio, que não era mais que uma virtualidade na obra de Shakespeare (DELEUZE; BENE, 1979, p. 88).

*Um Romeu de menos ou A perspectiva de Mercúrio.*

Por que Romeu? Por que Romeu e não outra personagem qualquer? Por que excluir Romeu (“não arbitrariamente”), e com que objetivo? Em princípio, porque procurando o desenvolvimento das virtualidades latentes nas personagens menores (como Mercúrio), somos levados a dirigir a nossa atenção em direção aos elementos que o mantêm na sombra ou no silêncio. Essas personagens constituem marcadores de poder de dois pontos de vista: por um lado, representam o poder de um modo mais ou menos explícito (Romeu é o representante da família), por outro, constituem o elemento sobre o qual se constrói toda a representação (Romeu funciona como eixo do drama e constitui o ponto de fuga no qual concorrem todas as perspectivas). Como explica Deleuze:

O que é subtraído, amputado ou neutralizado, são os elementos do Poder, os elementos que fazem ou representam o sistema de Poder: Romeu como representante do poder das famílias, o Senhor como representante do poder sexual, os

reis e os príncipes como representantes do poder do Estado. Agora, os elementos do poder no teatro são ao mesmo tempo o que assegura a coerência do sujeito tratado e a coerência da representação em cena. É ao mesmo tempo o poder do que é representado e o poder do próprio teatro (DELEUZE; BENE, 1979, p. 94).

Tudo isso, evidentemente, tem um objeto. A subtração dos elementos do poder aponta à procura de um desequilíbrio do qual possam surgir novas possibilidades, não só do ponto de vista da matéria tratada, mas também do da forma teatral. Suprimidos esses marcadores de poder, tudo surge “sob uma nova luz, com novos sons, novos gestos” (DELEUZE; BENE, 1979, p. 103).

Bene opera assim sobre as peças clássicas do teatro, não para tomá-las naquilo que as constitui e fazer a história ou a crítica, nem para agregar-lhes qualquer coisa e fazer, por exemplo, uma paródia, mas para, retirando-lhes um elemento qualquer, mas não ao acaso (amputam-se sempre os marcadores de poder), produzir algo de novo, não só do ponto de vista do conteúdo (uma nova perspectiva), mas também do ponto de vista da forma (trata-se, sempre, de uma perspectiva menor, não hegemônica, outra coisa que não uma representação):

O homem de teatro já não é autor, ator ou encenador. É um operador. Por operação é necessário entender o movimento de subtração, de amputação, mas já recoberto por outro movimento, que faz nascer e proliferar qualquer coisa de inesperado, como numa prótese: amputação de Romeu e desenvolvimento gigantesco de Mercúrio, um no outro. É um teatro de uma precisão cirúrgica. Desde então, se CB tem necessidade de uma obra originária, não é para fazer uma paródia à moda, nem para agregar literatura à literatura. Pelo contrário, é para subtrair a literatura, por exemplo, subtrair o texto, uma parte do texto, e ver o que resulta. Que as palavras deixem de fazer “texto”... É um teatro-experimentação, que comporta mais amor por Shakespeare que todos os comentários (DELEUZE; BENE, 1979, p. 89).

Deleuze encontra nos procedimentos de Bene, por volta de 1978, um modelo teatral ou dramático para a produção do diferente, o múltiplo, o plural; e, o que é mais importante, um modelo operativo (com consequências reais no teatro e na crítica, no pensamento e na história), que leva à efetividade o que em 1976 aparecia apenas como um imperativo formal: escrever a  $n$ ,  $n-1$  (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 35). Porque, como assinalava junto com Guattari:

Não basta gritar “Viva o múltiplo!”, ainda quando essa exclamação seja difícil de lançar. Nenhuma habilidade tipográfica, lexical ou mesmo sintática será capaz de fazê-lo entender. Ao múltiplo *há que fazê-lo*, não precisamente acrescentando uma dimensão superior, mas, pelo contrário, à força de sobriedade, ao nível das dimensões de que se dispõe, sempre  $n-1$  (só assim o um forma parte do múltiplo, estando sempre subtraído). Subtrair o único da multiplicidade a construir; escrever  $n.1$  (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 13) (grifos do autor).

Dar um tratamento menor a um autor considerado como maior é um procedimento desse tipo. Operando uma seleção dos elementos que dominam uma determinada representação teatral, e pondo-os de lado por um momento, resulta possível redescobrir potencialidades subjacentes ao que é representado. É o modelo da dramatização que Deleuze procura introduzir na filosofia: associando, por exemplo, um carácter tipológico a um conceito que é proposto como universal, isto é, menorizando o plano conceptual que sobredetermina, e referindo-o às relações de forças singulares das quais depende, abrir o pensamento ao múltiplo que se encontrava subordinado à lógica desse conceito no seu regime maior, universal ou representativo. É que

haveria como que duas operações opostas. Por uma parte, eleva-se à “maior”: de um pensamento se faz uma doutrina, de uma maneira de viver se faz uma cultura, de um acontecimento se faz a História. Pretende-se assim reconhecer e admirar, mas de fato normaliza-se. [...] Então, operação por operação, cirurgia por cirurgia, pode conceber-se o contrário: como “minorar” (termo empregado pelos matemáticos), como impor um tratamento menor ou de minoração, para derivar os devires contra a História, as vidas da cultura, os pensamentos

contra a doutrina, as graças e as desgraças contra o dogma. Quando se vê o que Shakespeare sofre no teatro tradicional, a sua magnificação-normalização, reclama-se um tratamento diferente, que reencontraria em si essa força ativa de menoridade (DELEUZE-BENE, 1979, p. 97).

Acaso Deleuze não nos propunha em *Différence et répétition* uma ontologia menor, ou a perspectiva da univocidade? Com efeito, questionando a representação, colocando de lado (por um momento?) a lógica da identidade, a semelhança e a analogia, assistíamos à reconstrução de uma linha menor de pensamento que se desenvolvia numa doutrina do ser unívoco. Era importante que se tratasse de uma perspectiva nova, mas era ainda mais importante que a força da mesma não ocupasse o lugar da antiga representação, que se assumisse como perspectiva, não para exercer um poder, mas para marcar, por um momento, a diferença. Como Bene, Deleuze parece detestar “todo o princípio de constância ou de eternidade, de permanência do texto: “O espetáculo começa e acaba no momento em que é feito. E a obra acaba com a constituição da personagem, não tem outro objeto senão o processo dessa constituição, e não se entende para além disso” (DELEUZE-BENE, 1979, p. 91). Por isso, o mesmo que Bene, Deleuze está constantemente a chamar-nos a retomar os conceitos e recolocar os problemas, numa contínua revisão, não já do passado, mas do nosso mais peremptório presente.

Quero dizer que estou convencido que Deleuze constrói o seu teatro sobre procedimentos análogos aos de Bene, não só no caso específico de *Différence et répétition* como no resto dos dramas que põe em cena ao longo de toda a sua obra. Os seus dramas implicam sempre esse movimento duplo (que não significa simplesmente tipologias binárias): minoração de uma figura maior seguida da proliferação de figuras menores, isto é, deslocamento dos conceitos e dos valores que tendem a ocupar o centro da cena do pensamento para proceder à exploração da periferia, por um momento desligada da sujeição a um poder central. Exemplo: minoração da figura do filósofo platônico (enquanto domina a paisagem da filosofia) por referência a uma configuração da vontade



particular (psiquismo ascensional ou complexo maníaco-depressivo), seguida da exploração dos tipos menores (o pensador pré-socrático ou a perspectiva da esquizofrenia, o sábio estoico ou o ponto de vista da perversão), até então subordinados a essa figura hegemônica (DELEUZE, 1969, p. 152-158).

É certo que voltamos a sentir certo incômodo ao comparar as filosofias com as figuras da patologia psicanalítica (e os conceitos com as plantas, ou com os animais, ou mesmo com as pedras), mas a realidade é que, para além da frágil saúde dos ideais universalistas, encontramos com verdadeiras doenças filosóficas, como sintomas de uma renovada e mais alta saúde, que pluralizam o pensamento e fazem dos conceitos, dos valores e da vida, uma resposta – demarcada, topológica, tipificada, mas de qualquer modo sempre mais efetiva – para um problema singular.

Ficará por elucidar, em todo o caso, o estatuto desses tipos que encontram a sua origem em lugares tão diversos como a psicopatologia e a biologia, e que no seu funcionamento elementar parecem repetir experiências tão radicais como a de Carmelo Bene. Inverter o sentido da nossa problematização e, depois de ter levado a filosofia ao teatro, levar o teatro ao palco da filosofia.

### (Des)continuidade do método dramático: L'Anti-OEdipe

Evidentemente, poderíamos colocar em questão que o teatro deleuziano apareça efetivamente como um topos permanente, que funciona por alargamentos, mas nunca por dobras interiores, retrocessos, abandonos. Até aqui, com efeito, a omissão estratégica da crítica do teatro da representação não resulta relevante para a estruturação do método dramático (crítico ou experimentalista); e a singularidade de *L'Anti-Cédepe* na obra de Deleuze acaso pode e deve encarar-se como isso, como uma singularidade ou um parêntesis sem maiores consequências para a exposição do resto da sua filosofia (ao menos no que respeita à formulação da questão dramática).

Apostamos, assim, menos numa continuidade simples e evidente, mas numa descontinuidade radical – na qual os livros não regressam sobre os livros (anteriores) e, nessa medida, podem ser lidos segundo a ideia da interpretação dos aforismos nietzschianos que o próprio Deleuze desenvolvia em 1972 (isto é, fazendo uso dos diferentes textos em vista de um problema que, rigorosamente, os excede isoladamente). Interessa-nos menos, portanto, a evolução de um tema (o tema do teatro em Deleuze, para pôr o caso), que a (re)avaliação de certos textos singulares (os textos mais fortemente tipológicos ou perspectivistas), cujo agenciamento pode chegar a dar consistência a um plano relegado do pensamento deleuziano (a constituição da filosofia como teatro ou perspectivismo generalizado).

Por outro lado, a singular descontinuidade de *L'Anti-Édipe*, com a mudança de posição que parecia representar a respeito do teatro – do elogio à crítica –, é circunscrita. Tática local para a destruição do aparato hermenêutico psicanalítico que, no essencial, não alcançava o coração da paixão deleuziana pelo teatro. Ao fim e ao cabo, apenas seis anos mais tarde, em 1978, Deleuze publicava um ensaio sobre o teatro de Carmelo Bene, no qual um mecanismo de encenação voltava a demonstrar toda a importância que o teatro podia ter para o pensamento.

Em todo o caso, a crítica de *L'Anti-Édipe* obrigava Deleuze a redefinir a sua ideia do teatro como teatro de produção e a ser mais específico (e também mais inteligente) no que tocava ao deslocamento que este último implicava a respeito do teatro da representação (rompendo efetivamente com a fácil oposição entre gênese e representação, à qual, depois de tudo, programaticamente, já renunciava nas suas primeiras obras). Assim, na análise da obra de Bene, Deleuze insiste no fato de que as suas encenações (representações) não representam as peças de Shakespeare, nem no sentido de repeti-las (torná-las de novo presentes) nem no sentido de criticá-las (dar uma representação distanciada), senão que operam uma subtração sobre as mesmas (dos agentes que estabilizam a representação: a história, a estrutura, o diálogo), cujo objeto imediato é a entrada em

variação das mesmas, com vista a uma produção generalizada de efeitos (entre os quais a nova representação não é nem o único nem o mais importante).

Parece-me imprescindível, por tudo isso, que façamos uma espécie de parêntesis e nos detenhamos um momento para nos perguntarmos em que consiste exatamente a crítica do teatro presente em *L'Anti-Edipe*. Por onde passa? E que consequências tem sobre a ideia deleuziana do teatro?

Como é sabido, uma das linhas que guiava o projeto esquizoanalítico de *L'Anti-Edipe* era a crítica da concepção psicanalítica do desejo e a sua substituição por uma concepção materialista alternativa. Rompia, nesse sentido, com a estreita ligação que as obras anteriores de Deleuze pretendiam manter com a psicanálise (para dar só um exemplo, recordemos que *Logique du sens* procurava funcionar, entre outras coisas, como uma novela psicanalítica). Agora, no que concerne à evolução da ideia deleuziana do teatro, essa ruptura não parece tão evidente. A crítica do freudismo e do lacanismo passa muito especialmente, como se anuncia a partir do título do livro, por uma des(cons)trução do teatro edípico como modelo do inconsciente.

Mas essa crítica não é nova para Deleuze. Já em *Différence et répétition*, e já contra a apropriação popularizada de Freud, Deleuze assinalava que quando imaginamos o inconsciente como um teatro onde tem lugar uma representação cujos protagonistas são os componentes da família nuclear (pai, mãe, filho), cai-se no pior dos erros: a confusão da produção desejanste do inconsciente com uma encenação ou representação (DELEUZE, 1968). Compromete-se assim, nas mãos do *teatro* familiar ou edípico, o que de vital supõe a psicanálise para o pensamento: o descobrimento do inconsciente como *produção* imanente do desejo.

Não é outra, em princípio, a crítica cunhada em *L'Anti-Edipe*. Último avatar da história da representação, a psicanálise aparece como um agente de falsificação do desejo, que desconhece a sua

dimensão material e produtiva, ou a aliena na representação mítica ou estrutural de uma lógica sobredeterminada de antemão:

Desde que nos introduzimos em Édipo, desde que nos medimos com Édipo, já se desenvolveu o jogo e se suprimiu a única relação autêntica: a de produção. A grande descoberta da psicanálise foi a da produção desejante das produções do inconsciente. Contudo, com Édipo, essa descoberta foi encobera rapidamente por um novo idealismo: *o inconsciente como fábrica foi substituído por um teatro antigo*; as unidades de produção do inconsciente foram substituídas pela representação; o inconsciente produtivo foi substituído por um inconsciente que tão só podia expressar-se [o mito, a tragédia, o sonho...] (DELEUZE; GUATTARI, 1973, p. 31).

Teatro antigo, no que respeita à história do teatro, mas também no que respeita à crítica deleuziana. Um teatro da representação, ao fim e ao cabo, no sentido lato da palavra, a respeito do qual Deleuze já guardava as suas distâncias quando procurava determinar o método dramático que caracteriza os seus livros anteriores. Porque a denúncia dos sistemas materiais por detrás das representações instituídas, como vimos, não apelava nem podia apelar a um teatro da representação. Ao menos na medida em que Deleuze, enquanto “dramaturgo”, tinha por objeto a destruição da identidade das coisas representadas (valores, conceitos, acontecimentos) e das figuras por detrás da identidade da própria representação (autor, história, espectador), abrindo-as às relações de força e aos problemas singulares dos quais dependia a sua existência. Logo, se em *L'Anti-Édipe* o teatro é qualificado de “burguês”, ou se o teatral deixa de ser considerado positivamente (enquanto máquina “tão só teatral”), é porque a apropriação psicanalítica do teatro – da tragédia de Édipo ao psicodrama – passa por uma redução das relações de produção à ordem da representação (teatro fantasmático), antes que pelo teatro da crueldade que já propunha Deleuze a partir de Artaud e de Nietzsche, como encenação da relação singular de forças ou sistema material de produção que está na base de toda a representação. Teatro da crueldade do qual, por outra parte, continua a reclamar-se Deleuze em

*L'Anti-Édipe*, enquanto “encenação de uma máquina de produzir o real” (DELEUZE; GUATTARI, 1973, p. 101-105 e 224-226).

Porém, isso não significa que a crítica do teatro a que assistimos em *L'Anti-Édipe* não implique nada de novo a respeito de *Différence et répétition*. Significá-lo-ia, em todo o caso, se *L'Anti-Édipe* não contemplasse outras questões que viessem a afetar o pensamento dramático deleuziano. Mas o certo é que Deleuze e Guattari levantam uma segunda questão com relação à “teatralização” edípica do desejo. Questão que poderia resumir-se mais ou menos assim: como é que se passa da concepção do desejo como produção à sua neutralização na representação edípica? – e cuja resposta passa pelo muito especial uso do método dramático que comporta o livro para o desenho dessa genealogia.

Deleuze e Guattari dão conta da alienação do desejo na representação edípica a partir do sistema de condições materiais que está por detrás da constituição da psicanálise. E da análise das condições materiais concluem que é apenas com o advento do capitalismo que a psicanálise encontra a sua condição de possibilidade como detentor da representação do desejo. Ou seja, a psicanálise não inventa Édipo, mas antes retoma-o como movimento imanente de uma sociedade dada, para logo elevá-lo a princípio transcendente através da teoria e da prática que lhe são próprias. Ou, melhor, como escreve José Luis Pardo,

a psicanálise é a doutrina que expressa as condições precisas de repressão do desejo nas sociedades capitalistas civilizadas. Essas condições resumem-se facilmente recorrendo ao nosso esquema quadripartido da representação: a organização social como agente da repressão faz-se substituir na representação por um agente delegado e secundário, a família; e a (in)organização libidinal é representada – invertida – como pulsão incestuosa. A psicanálise não é mais que o desenvolvimento desse esquema e uma combinatória das relações possíveis entre as suas personagens. Cumpre assim a função que se lhe atribui: manter o desejo cortado do campo social e separado da organização da produção social à qual se subordina (PARDO, 1990, p. 135-136).

Essa contextualização da psicanálise e de Édipo como figuras históricas do desejo permite dobrar a crítica filosófica do teatro da representação com uma crítica política do mesmo. Em seguida, fortalece a necessidade de inverter a subordinação da produção à representação, com o consequente e conhecido deslocamento do teatro à fábrica. Mas, ao mesmo tempo, prepara já o caminho para a elaboração do programa de minoração que marcará a reconsideração do teatro a partir da obra de Carmelo Bene.

*L'Anti-Édipe* joga tudo isso na reavaliação das relações da psicanálise com o materialismo. Inversão da ordem de explicação dos fenômenos psicológicos e sociais que opõe, à extensão generalizada do teatro edípico praticada pelo freudo-marxismo dominante, a descoberta de uma verdadeira ordem de produção maquínica por debaixo da psicologia individual, o que por sua vez abre sem mediações à ordem da produção social. Mas também antecipação de um teatro menor que, através da subtração dos agentes da representação que sustentam o teatro edípico, dê lugar à proliferação do desejo para além do seu confinar ao “sujo teatrinho familiar”. Porque, do ponto de vista do teatro filosófico deleuziano, a denúncia da desativação social do desejo pela ideologia familiarista é indissociável da sua abertura à produção tipológica do desejo (complementaridade, por outra parte, que é o caso de todas as empresas genealógicas ou tipológicas que empreende Deleuze). Desejo de novos modos de existência, que é necessário ler: processo de produção ou agenciamento de novas formas de pensar, de querer e de viver, tanto individual como coletivamente. Teatro de operações de uma verdadeira máquina de guerra.

O teatro anterior ao *L'Anti-Édipe*, mesmo quando procurava pôr em cena as forças, parecia ter ainda pelo meio uma ideia demasiado representativa do teatro. Diferenciava-se do teatro da representação pelo objeto, ou pelo princípio da representação que lhe era próprio (encenavam-se as forças e fazia-se questão de assinalar que a representação não se assemelhava ao representado), mas ainda não era o teatro da crueldade com o qual sonhava Deleuze, porque

as forças cunhadas nos tipos ainda não se tinham aberto completamente ao delírio histórico, geográfico e racial, que ganha consistência a partir do seu encontro com Guattari. A partir de *L'Anti-Edipe* já não é possível separar o método dramático e o teatro da filosofia da luta contra a cultura, da confrontação das raças, da superação dos umbrais históricos e da fuga dos territórios. Politização do teatro, que levará Deleuze a frequentar as minorias, os animais, as mulheres (e que nessa mesma medida exigirá os seus manifestos), mas da qual já é possível dar conta em *L'Anti-Edipe*, onde o delírio histórico-mundial aparece associado implicitamente a um devir-menor (“sou todos os *pogroms* da história”). Devir-mulher, devir-besta, devir-negro de Rimbaud, mas também devir-polaco de Nietzsche. Plano de variação contínua ou linha de transformação onde os nomes da história já não dão conta de uma identificação sobre o teatro da representação, mas do atravessamento de zonas de intensidade como efetuação de um sistema de signos (forças e singularidades que, em condições de menoridade, carecem de representação).

Mais interessante ainda, essa proliferação inusitada de sentido como delírio histórico, político e racial, encontra já em *L'Anti-Edipe* o esboço do seu procedimento privilegiado: a subtração, minoração ou indeterminação dos sistemas afetos a um regime significante. Como Deleuze e Guattari escrevem, a deriva das raças, das culturas e dos continentes não depende de uma extensão ou um produto do teatro edípico (o que implicaria fazer do pai morto o significante da história): “A esquizoanálise não oculta que é uma psicanálise política e social, uma análise militante: e não porque generalize Édipo na cultura, nas condições ridículas mantidas até agora” (DELEUZE; GUATTARI, 1973, p. 117). Pelo contrário, a variação contínua ou devir-menor passa por uma espécie de subtração operada sobre esse teatro edípico – supressão do pai que permite, por exemplo, o desenvolvimento canceroso da mãe e da irmã, numa notável antecipação do processo de minoração de Bene (DELEUZE; GUATTARI, 1973, p. 108).

Enquanto que o próprio do teatro edípico é a sobredeterminação da história pela significante ( $n + 1$ ), o teatro de produção ao qual nos abre a esquizoanálise passa pela indeterminação da mesma pela remoção dos elementos significantes ( $n - 1$ )<sup>28</sup>. Nesse sentido, o teatro adota a forma de uma fábrica muito especial, onde a produção desejante e a produção social se encontram, rompendo de uma vez por todas com o triângulo edípico e abrindo um espaço para o devir. Uso produtivo da máquina dramática que, do mesmo modo que a leitura esquizoanalítica dos textos, não se esgota num exercício erudito em busca de significados, nem num exercício textual à procura do significante, senão que se limita a operar, num uso material e produtivo do teatro ou da literatura, um agenciamento de máquinas desejantes que tem por objeto extrair da representação a sua potência revolucionária.

Singularidade de *L'Anti-Édipe* na evolução da obra deleuziana, que, sem quebrar a linha de transformação do seu teatro filosófico, nos permite regressar sobre os textos posteriores a partir de uma perspectiva onde a ação no cenário da produção social ganha todo o seu sentido.

## Mil cenários (ou do teatro da filosofia)

Como diz Deleuze, os universais no pensamento não servem para nada, porque

---

28 Utilizamos, para maior clareza, a formalização dos textos posteriores (que surge pela primeira vez com a publicação de *Rizhome*). Em *L'Anti-Édipe*, onde o peso da psicanálise e da crítica da triangulação edípica são ainda de enorme relevância, a formalização da multiplicidade aparece sob uma forma diferente (e menos feliz):  $3 + 1$  (a triangulação familiar mais a figura do pai morto como significante da história), ou  $4 + n$  (a abertura da triangulação edípica aos quatro cantos do campo social): “Não existe triângulo edípico: Édipo está sempre aberto num campo social aberto. Édipo aberto aos quatro ventos, às quatro esquinas do campo social (nem sequer  $3 + 1$ , senão  $4 + n$ ). Triângulo mal fechado, triângulo poroso, triângulo rebentado do qual escapam os fluxos do desejo em direcção a outros lugares” (DELEUZE; GUATTARI, 1973, p. 114).



toda a criação é singular, e o conceito como criação propriamente filosófica constitui sempre uma singularidade [...] tem sempre a verdade que lhe corresponde em função das condições da sua criação [...] um momento, uma ocasião, certas circunstâncias, certas paisagens e certas personalidades, certas condições e certas incógnitas da problematização (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 8-31).

É por isso que a filosofia levanta o seu próprio teatro, como uma alternativa à história das figuras, dos conceitos e dos valores, tanto na sua versão clássica ou dialética como na sua versão contemporânea ou desconstrutiva, porque a história é sempre a história do idêntico, mesmo quando se quer a história do diferente debaixo do idêntico. E é por isso, também, que o teatro da filosofia conjuga necessariamente a crítica com a experimentação, ou, melhor, subordina a crítica (negação) à experimentação (afirmação). Tanto a história da filosofia como a filosofia propriamente dita necessitam, para desenvolver efetivamente as suas potências intrínsecas, desse teatro no qual a combinação dos tipos e dos topos, das personagens e dos espaços, não abrem a possibilidade de novas formas conceptuais sem remeter às formas herdadas ou instituídas para zonas demarcadas, de validade local.

Os conceitos, portanto, necessitarão de um teatro para erguer-se, isto é – se adotamos a linguagem de *Qu'est-ce que la philosophie?* –, de um plano, como de um cenário, sobre o qual desdobrarão a sua ação ou o seu movimento, e de certos agenciamentos de enunciação, como de certas personagens, que contribuirão para defini-los. Os conceitos, efetivamente, só podem ser criados ou avaliados em função do plano (*plan*) no qual se inscrevem, ou do cenário (*plateau*) sobre o qual se deslocam, isto é, numa linguagem mais convencional, do horizonte dos problemas, dos pressupostos e dos preconceitos com relação aos quais são pensados. Mas os conceitos necessitam ao mesmo tempo de certos tipos, ou de certas personagens, para criá-los sobre o plano ou encarná-los sobre o cenário, não menos do que o plano necessita dos tipos para diferenciar-se topologicamente e o cenário necessita das personagens para definir-se

cenicamente. Quando o conceito não é levantado sobre um cenário concreto e encarnado em personagens específicas permanece indeterminado, sem o movimento que implica o conceito e o território que oferece o plano, a personagem habita uma espécie de limbo e pouco mais é que uma figura da imaginação; isto é, não sendo percorrido pelos conceitos e as personagens associadas o plano perde toda a consistência. De um modo mais preciso, devemos dizer que, para Deleuze,

a filosofia apresenta três elementos dos quais cada qual responde aos outros dois, mas deve ser considerado por sua conta: *o plano pré-filosófico que deve traçar (imanência), ou as personagens pró-filosóficas que deve inventar e fazer viver (insistência), os conceitos filosóficos que deve criar (consistência)* (DELEUZE-GUATTARI, 1991).

Traços diagramáticos, pessoais e intensivos de um teatro da filosofia no qual o cenário, as personagens e a ação não se podem propor por separado senão à força de uma abstração desmobilizante, que não abre o pensamento à universalidade sem condená-lo à impotência.

A função das personagens conceptuais apresenta certa prioridade, se não do ponto de vista da gênese, ao menos do ponto de vista da compreensão da atividade filosófica. Porque as personagens operam a conjugação das variações do conceito e das singularidades do plano, encenando a diferenciação do segundo pela instauração do primeiro, e isso de um modo teatral, dando uma ação ao cenário e um cenário à ação, por um movimento de codeterminação no qual a produção do plano depende por completo da criação do conceito, e vice-versa. Evidentemente, as personagens conceptuais encontram-se inscritas no plano e subordinadas ao conceito, mas é por meio das personagens que o plano (cenário) e o conceito (ação) se conjugam e ganham consistência, tal como nos ensina a mais elementar experiência teatral.

Agora, o que é exatamente a personagem conceptual? E de que modo se relaciona com o conceito? De que modo o determina?

Ou de que modo é determinado por este? Em que casos? E com que objetivo? As personagens conceptuais constituem o ponto mais alto na elaboração deleuziana dos tipos nietzschianos, tanto do ponto de vista da sua implementação efetiva como da perspectiva da sua caracterização filosófica ou (se nos é permitida a redundância) conceptual. Deleuze destaca pelo menos quatro rasgos na caracterização das personagens conceptuais, que poderíamos resumir aproximadamente do seguinte modo: 1 – as personagens conceptuais não são a especificidade de uma determinada filosofia nem são a função de certos conceitos particulares (como se houvessem conceitos dramáticos, tipológicos, e conceitos que não, isto é, universais); 2 – as personagens conceptuais são irreduzíveis a tipos psicossociais, econômicos ou antropológicos; 3 – também não implicam uma antropomorfização nem uma retorização do conceito, mas constituem determinações das condições (topológicas, temporais, existenciais) da criação e do funcionamento de conceitos singulares; 4 – as personagens conceptuais constituem-se, assim, no sujeito da filosofia, ou, melhor, no agente de enunciação conceptual do pensamento.

1. As personagens conceptuais não são a especificidade de uma determinada filosofia nem a função de certos conceitos particulares, mas constituem uma regra para a construção do conceito e da instauração da filosofia. Isso não é pouco paradoxal, uma vez que mesmo essa espécie de metafilosofia não deveria escapar à regra e ser local, tipológica, não universalizável. Em todo o caso, devemos ressaltar que Deleuze tem por objeto, menos a imposição de uma ideia da filosofia, que a luta contra um modelo dominante, que assume abertamente a aspiração à universalidade. As personagens conceptuais são menos a superação desse modelo comunicacional da filosofia que a condição para um exercício divergente, menor, que não se afirma localmente sem colocar em xeque as aspirações totalizantes dos conceitos que se arrogam a ubiquidade. Reclamando a sua singularidade, a sua inatualidade, contra as aspirações à eternidade e as reduções à história, a filosofia dá-se a si mesma um imperativo de prudência, mas também um espaço de efetividade para a criação dos seus conceitos. O fato é que todo o conceito é local, resultado

de uma criação que responde a circunstâncias singulares e problemas específicos, sintoma de tudo isso sobre um determinado topos existencial ou espaço intelectual, e que não pode estender-se a outros domínios senão ao custo de transformações na própria natureza do conceito, operadas em virtude da sua apropriação por uma vontade de outra qualidade, a sua instauração sobre outro território, ou a sua reformulação numa época diferente.

Não existe conceito universal. Todo o conceito é local, associado a um tipo, a um território e a um tempo. E, se é possível que a personagem conceptual no qual se concentram e materializam todas estas circunstâncias não seja explicitada por quem formula o conceito, e em geral raramente apareça por si própria, ou mesmo por alusão, não há que esquecer que

está aí, e, ainda que inominada, subterrânea, tem sempre que ser reconstituída pelo leitor [...] Em qualquer caso, a história da filosofia tem que passar obrigatoriamente pelo estudo destas personagens, das suas mutações em função dos planos, da sua variedade em função dos conceitos. E a filosofia não deixa nunca de fazer viver personagens conceptuais, de dar-lhes vida (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 61-62).

2. Que as personagens conceptuais são irreduzíveis a tipos psicossociais, econômicos ou antropológicos, é um esclarecimento que nos vemos obrigados a fazer, visto que as categorias que mais amiúde utiliza Deleuze têm origem nesses domínios e, mesmo que os tipos dramáticos venham a romper com a universalidade e a eternidade dos conceitos, não pretendem reduzir a filosofia a uma dimensão meramente histórica. Deleuze é claro nisso: as personagens conceptuais “[...] são irreduzíveis a tipos psicossociais por muito que continuem a produzir-se, neste caso, incessantes penetrações” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 65);

os nomes próprios designam as forças, os acontecimentos, os movimentos e os móveis, os ventos, os tufões, as doenças, os lugares e os momentos antes de designar as pessoas. Os verbos no infinitivo designam os devires ou os acontecimentos que transbordam os modos e os tempos. As datas remetem

não a um calendário único homogêneo, mas a espaços-tempos que devem mudar de cada vez... Tudo isto constitui enunciações de enunciação: “Lobisomem pulular 173...” etc. (DELEUZE, 1990).

Enquanto são introduzidos na história pela sociologia, os tipos representam uma aproximação (hipotética, problemática) em direção à ciência e à procura de uma verdade objetiva, universal: vai-se das miríades dos pequenos acontecimentos à aglomeração e elaboração heurística dos tipos gerais. Em filosofia, pelo contrário, a introdução dos tipos representa um afastamento da verdade objetiva, em direção ao solo real e efetivo dos acontecimentos, de tal modo que a objetividade resulta fragmentada, regionalizada, tipificada (mas nem por isso relativizada: a verdade de cada tipo é absoluta para esse tipo e tem um valor real, ainda que local, com relação aos outros tipos). Esse “a meio caminho” entre a universalidade e o relativismo é próprio do pluralismo, que, através dos tipos, não banaliza a ideia de verdade, mas também não reduz o horizonte do perspectivismo (que não consiste simplesmente na multiplicação de perspectivas sobre um mesmo objeto), mas – remetendo a verdade aos tipos – leva o pensamento a operar de modo local, mas efetivo (tanto no que se refere à crítica como à construção de conceitos).

3. As personagens conceptuais também não têm nada a ver com uma personificação abstrata, com um símbolo ou uma alegoria, e muito menos com pessoas históricas ou literárias – o Dionísio de Nietzsche não pertence aos mitos assim como o Sócrates de Platão não pertence à história. As personagens não são homens de carne e osso, nem encarnações metafóricas, não supõem nem um antropomorfismo nem uma retorização do conceito.

*As personagens têm esse papel, manifestar os territórios, desterritorializações e reterritorializações absolutas do pensamento (grifos dos autores). As personagens conceptuais são pensadores, unicamente pensadores, e os seus traços personalísticos unem-se estreitamente com os traços diagramáticos do pensamento e com os rasgos intensivos dos conceitos (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 67).*

O teatro deleuziano do pensamento pode procurar a sua inspiração nos domínios mais diversos; porém, dos tipos psicossociais, dos modelos econômicos, das representações antropológicas e das figuras retóricas, extrai apenas um esquema de relações de força, uma configuração da vontade, um *ritornelo* motriz, posturas e posições que fragmentam o espaço sobre o qual vão ser levantados os conceitos. O amigo, o amante, o pretendente, o rival são determinações transcendentais, ou, se se prefere, empírico-transcendentais (dado que operam um espaço ideal, mas demarcado, local, limitado, com vista a problemas e questões concretas). Nisso Deleuze não muda muito desde as suas primeiras afirmações a partir da leitura de Nietzsche. A raiz, o ciumento, o nômade, deixam de fazer referência a figuras da biologia, da psicologia ou da sociologia, para passar a assinalar novos modos de individuação, complexos de espaço e de tempo que parcelam e determinam localmente o domínio do pensamento conceptual. As personagens conceptuais, neste sentido, são coextensivas com o espaço mental que determinam, o teor da existência que implica um determinado conceito, a depressão ou a intensificação da vida que pressupõe: “não há mais critérios que os imanentes, e uma possibilidade de vida é avaliada em si mesma pelos movimentos que traça e pelas intensidades que cria sobre um plano de imanência [...] nunca há mais critério que o teor da existência, a intensificação da vida” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 72).

Logo, substituir-se-á a história dos conceitos universais (advindos ou caídos em desuso, a destruir ou a estender a novas experiências), por um teatro de gestos, posturas e posições, do tipo que Deleuze encontrava em Beckett, “um teatro do espírito que se propõe, não a desenvolver uma história, mas a dirigir uma imagem [...] um tecido de percursos num espaço qualquer” (DELEUZE-BECKETT, 1992, p. 99). O objeto é a fragmentação do espaço conceptual, porque “a fragmentação “é indispensável se não se quer cair na representação... Isolar as partes. Fazê-las independentes a fim de dar-lhes uma nova dependência”. Desconectá-las para uma nova conexão. A fragmentação é a primeira etapa de uma despotencialização do espaço, por via local” (DELEUZE-BECKETT, 1992, p. 86).

4. A personagem conceptual, então, determina o lugar (posição, ocasião, e qualidade) de onde e pelo qual o conceito é instaurado, não designa “um exemplo ou uma circunstância empírica, mas uma presença intrínseca ao pensamento, uma condição de possibilidade do próprio pensamento” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 9). Deleuze diz, por isso, que as personagens conceptuais são os intercessores dos filósofos para a instauração da filosofia, o sujeito da filosofia (um sujeito plural, entenda-se, uma pluralidade de modos de subjetivação da filosofia), ou, também, os agentes de enunciação conceptual do pensamento (assim, por exemplo, em Descartes, é o idiota, enquanto personagem conceptual, quem diz Eu e lança o cogito como princípio). O filósofo, os filósofos representam outros tantos duplos dessas personagens, que são os verdadeiros operadores do devir da filosofia, da criação dos conceitos:

O filósofo é a idiossincrasia das suas personagens conceptuais. [...] A personagem conceptual é o devir ou o sujeito de uma filosofia, que assume o valor do filósofo [...] Nos enunciados filosóficos não se faz algo dizendo-o, mas faz-se o movimento pensando-o, por mediação de uma personagem conceptual. Desse modo, as personagens conceptuais são os verdadeiros agentes de enunciação (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 63).

Em resumo, as personagens conceptuais levam a termo a caracterização dos conceitos enquanto entidades animadas, e colocam a filosofia de Deleuze na via dos autores que reclamavam que se introduzira o movimento no pensamento – um movimento no pensamento ou um pensamento-movimento (por oposição ao movimento abstrato da dialética) –, não só no sentido em que Nietzsche procurava reconciliar o pensamento e o movimento concreto, mas no sentido de que o pensamento mesmo deve começar a produzir os seus próprios movimentos. Uma ideia do que é pensar que implica uma nova relação a respeito das artes do movimento, e que não se esgota na produção de uma ópera filosófica ou de um teatro alegórico, mas que implica a assimilação do teatro pelo pensamento, isto é, a sua reformulação total como experiência e como movimento.

Assim termina a função do teatro da filosofia. Digamos que cai o pano, mas só por um momento, porque a realidade está em permanente fuga e é necessário recomeçar sempre, sobre mil cenários diferentes: o plano tem que ser traçado de novo, e os conceitos recriados, e os tipos reconstruídos. Há que retomar o movimento, pôr os tipos em ação, isto é, dar um conceito a cada região do plano, como uma solução cênica, onde personagens por completo singulares retomam constantemente, à revelia da história, o trabalho revolucionário da filosofia.



## IV Filosofia e posicionamento

### *A inatualidade como desterritorialização*

*A filosofia pode habitar diversos Estados, frequentar diversos meios, mas à maneira de um eremita, de uma sombra, viajante, locatário de pensões mobiladas.*

Deleuze

A relação da filosofia com a vida tornou-se um dos preceitos não negociáveis do pensamento contemporâneo. A possibilidade de dar um sentido à interrogação crítica sobre o presente – que, segundo Foucault, encontrava a sua formulação fundadora na reflexão kantiana sobre a *Aufklärung* – não perdeu importância nem eficácia nos dois últimos séculos. Essa concentração sobre o presente é o resultado de um verdadeiro deslocamento das preocupações da filosofia da teoria à *praxis*, e constitui, no essencial, uma exigência inerente à ação, da qual parece não poder desligar-se semelhante reflexão. O presente constitui-se no horizonte de toda a intervenção e deve ser contemplado necessariamente na autoposição do pensamento.

Agora, as exigências da época são muitas e multiplicam-se sem cessar; de todos os lados (a história, a opinião, a ciência, a arte, a religião) põem-nos problemas como sendo nossos. Mas, como assinala Philippe Mengue, Deleuze procura abrir no campo de todas estas interrogações contemporâneas um espaço próprio e original (MENGUE, 1994, p. 9). Mesmo quando o dispositivo universitário tende a reduzir a filosofia, ora a uma meditação sobre a sua própria

história, ora a uma reflexão sobre as práticas e os saberes que lhe são contemporâneos, a filosofia não deixa de debater-se para posicionar-se para além da história da filosofia, da epistemologia das ciências e da ética das suas instituições. Por outras palavras, para além dos problemas herdados por uma hipotética destinação histórica, para além dos dilemas que rodeiam continuamente a atualidade dos meios de comunicação e dos debates académicos, a filosofia continua procurando, na fronteira desses discursos, colocar os seus problemas específicos e levantar as suas próprias questões, isto é, procura auto-posicionar-se, encontrar um lugar próprio no seio da sua época.

Isso significa que existiria uma especificidade propriamente filosófica, uma posição do filósofo entre as demais personagens do saber e do poder. Significa, também, que os problemas que a filosofia coloca ou se coloca como sendo os nossos, não vêm totalmente determinados pela sua história passada, nem se encontram inscritos num horizonte ideal, nem muito menos esboçados pelas opiniões da atualidade que lhe é contemporânea, mas devem ser colocados – numa tensão constante com essas forças em concorrência – conjuntamente com a produção efetiva dos seus próprios conceitos. Porque, como afirmava Deleuze (1977, p. 7), “as questões fabricam-se como qualquer outra coisa. Se não nos deixam fabricar as nossas questões [...] se nos são “colocadas”, não temos grande coisa a dizer. A arte de construir um problema é muito importante: inventa-se um problema, uma posição de problema, antes de encontrar uma solução”.

Contra a história, mas também contra a eternidade de determinados ideais, sobre o presente, mas também contra o que há de opressivo ou redutor nele, o filósofo trabalha pelo porvir a trama do passado e das relações de força do presente, num esforço por propiciar, através do seu próprio movimento, a mudança política da realidade na qual se encontra inscrito. Essa procura, no registo nietzschiano, coincide com aquilo que temos vindo a caracterizar como inatualidade. E não é surpreendente que o problema se apresente nesses termos. De fato, procurando levar o problema da relação do pensamento com o presente para além destas alternativas das

filosofias da história e das reflexões positivistas e fenomenológicas, tornou-se frequente (na realidade, converteu-se num verdadeiro lugar comum, muitas vezes simples figura retórica, no melhor dos casos cifra de uma esperança de mudança) a referência à inatualidade (ou intempestividade, ou extemporaneidade) nietzschiana. Deleuze afirmava que a razão do “retorno a Nietzsche” à qual assistimos na atualidade se deve, provavelmente, à redescoberta dessa dimensão que se distingue, ao mesmo tempo, da filosofia clássica na sua empresa “eternitária”, e da filosofia dialética na sua compreensão da história, e que propõe fins “um pouco mais altos” que os do Estado, das instituições e da sociedade em geral (DELEUZE, 2002, p. 180).

Mas o que significa, nesse sentido, a inatualidade? De que modo, em todo o caso, a inatualidade pode ser o modelo de uma relação produtiva do pensamento com a atualidade? Que tipo de relação nos propõe entre o nosso pensamento e a nossa época? A leitura de Nietzsche (pelo menos a leitura da *Segunda Consideração Inatual*) não nos oferece senão uma caracterização muito sumária desse *pathos* filosófico, mas encontramos, nas suas declarações programáticas, elementos fundamentais para qualquer elaboração da inatualidade contemporânea que pretenda apresentar esse conceito de um modo mais detalhado. Como escreve Peter Pal Pelbart (1999, p. 70): “Com o intempestivo, Nietzsche teria dado à filosofia esse tempo próprio a partir do qual pode contrapor-se ao presente da cidade sem invocar o eterno: o instante que, enlaçado ao futuro, se volta contra o presente”. E, efetivamente, as fórmulas nietzschianas apontam em direção às duas dimensões problemáticas que assinalávamos na relação da filosofia com o presente:

1º) Nietzsche diz que o inatual não é da ordem do histórico (opõe-se à ordem histórica do antes e do depois), mas também não pertence a uma hipotética eternidade. Qualquer eventual tematização da inatualidade deverá procurar a liberação do presente (aqui e agora) do duplo jugo da história e da intemporalidade. Deverá responder à pergunta: como estabelecer uma relação entre o pensamento e o presente que não se reduza nem à história nem à sua

suspensão? Como pensar sobre o tempo, mas ao mesmo tempo contra o tempo, e isto sempre sem sair do tempo, porque do que se trata é de atuar em favor de um tempo por vir?

2º) Nietzsche propõe a inatualidade como um modo de autopoção da filosofia com respeito às demais forças discursivas e institucionais em jogo. Posição diferencial, que não adota nem os problemas nem as perspectivas da sua história passada, nem os encontra inscritos num hipotético horizonte ideal, mas também não se debruça sobre as questões postas à atualidade pela ciência, a arte e a opinião. Nesse sentido, a inatualidade caracteriza-se por um movimento de resistência e subversão, arte de inverter as perspectivas e transvalorar as questões, que começa por compreender como um mal, uma doença, uma carência, algo do qual a época se glorifica.

Para além de todas as subtilezas que possa implicar o seu pensamento, temos que dizer que Deleuze soube fazer sua essa preocupação, assim como formou (e forma) parte da polêmica à qual o próprio conceito de inatualidade dera lugar, de um modo recorrente e ativo. Assim como não falta na sua obra a revalorização da posição nietzschiana, também não está ausente – em nenhuma das suas obras – a necessidade de estabelecer uma relação produtiva entre pensamento e ação. Arrancar a teoria da sua torre de marfim (“a teoria é exatamente como uma caixa de ferramentas. Deve ser útil. Deve funcionar. E não para si própria” (DELEUZE, 2002, p. 290)), sair do texto (“Eu nunca me apresentei como um comentador de textos. Um texto, para mim, é só uma pequena roda numa prática extratextual. Não é questão de comentar o texto por um método de desconstrução, ou por um método de prática textual, ou por qualquer outro método; é uma questão de ver o uso que um texto tem na prática extratextual que prolonga o texto”) (DELEUZE, 2002, p. 363)), pôr a filosofia em conexão com o seu exterior (“Um livro não existe senão pelo [que está] fora e no fora” (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 10)), foram sempre palavras de ordem recorrentes na exposição do seu pensamento. Os textos citados são de 1972, de 1973 e de 1984, respectivamente. Em todos, como uma

constante, pode apreciar-se uma concepção do pensamento como ato político, a intuição marxista de origem *feuerbachiana* segundo a qual não se trata de interpretar o mundo, mas de mudá-lo<sup>29</sup>. Ou, melhor, a ideia de que pensar o mundo *é* transformá-lo. Ou, melhor ainda, que o pensamento só tem lugar na medida em que transforma o mundo, e que um pensamento que não produz nenhum tipo de transformação não é pensamento de jeito nenhum.

Nesse sentido, Deleuze passa a medir o pensamento, e mais especificamente a filosofia, pelas redistribuições que é capaz de operar, pelas ordens que desbarata ou estabelece: “O que é interessante na filosofia é que propõe um recorte das coisas, um novo recorte: agrupa num mesmo conceito coisas que se acreditara serem muito diferentes e separa outras que se acreditara serem muito próximas” (DELEUZE, 2003, p. 198).

É da ordem do singular e, como o singular, opera sobre o singular, isto é, força entre forças, ou fluxo entre fluxos, corta ou prolonga as forças e os fluxos que constituem o real: “pensar é poder, ou seja, estabelecer relações de forças, com a condição de compreender que as relações de forças não se reduzem à violência, mas constituem ações sobre as ações, ou seja, atos tais como: incitar, induzir, desviar, facilitar ou dificultar, ampliar ou limitar, tornar mais ou menos provável...”. É o pensamento como estratégia (DELEUZE, 1990, p. 131).

Os conceitos são inseparáveis dos efeitos que têm sobre a nossa vida, das novas maneiras de ver ou de perceber que nos inspiram, e, sobretudo, das redistribuições que produzem na realidade. Deleuze diz:

Todos sabem que a filosofia se ocupa de conceitos [...] os conceitos não são generalidades no ar do tempo. Pelo contrário, são singularidades que reagem sobre os fluxos de pensamento ordinário: pode-se muito bem pensar sem conceitos, mas desde

---

29 “Trata-se de fabricar o real, não de responder-lhe” (DELEUZE, 1993, p. 149).

que há conceito há verdadeiramente filosofia. Nada a ver com uma ideologia. Um conceito está cheio de força crítica, política e de liberdade (DELEUZE, 1990, p. 48-49).

Tudo é política, mesmo o pensamento, mesmo a arte, mesmo a filosofia. É algo que Deleuze repete como um refrão ao longo da sua obra (“Temos a impressão de fazer política mesmo quando falamos de música, de árvores ou de rostos” (DELEUZE, 2003, p. 166)), e que aparecerá, da maneira mais explícita, num pequeno artigo de 84 em homenagem a François Châtelet: “Compreendemos que a razão não é uma faculdade, mas um processo, e consiste precisamente em atualizar uma potência ou formar uma matéria. Há um pluralismo da razão, porque não temos nenhum motivo para pensar nem a matéria nem o ato como únicos. Define-se, inventa-se um processo de racionalização cada vez que se instauram relações humanas numa matéria qualquer, num conjunto qualquer, numa multiplicidade qualquer. O próprio ato, sendo relação, é sempre político. *A razão como processo é político*. Isto pode ser na cidade, mas também em outros grupos, em pequenos grupos, ou em mim, nada mais que em mim. A psicologia, ou antes a única psicologia suportável, é uma política, porque eu tenho que criar sempre relações humanas comigo mesmo. Não há psicologia, mas uma política do eu. *Não há metafísica, mas uma política do ser*” (DELEUZE, 1988, p. 9-10). E porque mesmo o próprio ser é político, o pensamento tem que assumir-se necessariamente na sua politicidade mais própria, isto é, no que tem de efetivo, de inovador, e de resistente a respeito do meio no qual se desenvolve.

Finalmente, como uma sedimentação de todos estes temas, *Qu'est-ce que la philosophie?*, retoma e problematiza, de modo concreto, os pontos mais relevantes dessa relação e desse questionamento. Antes de mais, reformulando a exigência de abertura em direção ao meio que encontrávamos nos textos anteriores, que aparece agora como sendo também uma exigência de relação, na medida em que os conceitos da filosofia devem estar relacionados com os nossos problemas e o pensamento, a arte ou a filosofia, têm que responder às exigências da época (DELEUZE, 1991, p. 32, 57). Porque Deleuze

define a filosofia como a arte de inventar os conceitos dos quais temos necessidade para pensar o nosso mundo e a nossa vida. Ao criar os seus conceitos, sobre a filosofia pesa a única condição de que tais conceitos satisfaçam uma necessidade real, que respondam, ou, melhor, que coloquem um verdadeiro problema; sem uma referência semelhante, para além das necessidades e dos problemas que são os nossos, os conceitos acabam sendo abstratos (inúteis), e a filosofia deixa de ter qualquer interesse: “É preciso que haja uma necessidade, tanto na filosofia como em qualquer outra parte, senão não há nada a se fazer. [...] Um criador não é um ser que trabalhe por prazer. Um criador não faz mais que aquilo de que tem absoluta necessidade” (DELEUZE, 2003, p. 292-294).

Agora, o presente não denota para Deleuze um espaço neutral ou dado (*ready-made*<sup>30</sup>), e nessa medida vai problematizar a aparente evidência que semelhante formulação parece apresentar em si. Efetivamente, o que queremos dizer quando falamos de conceitos da nossa época ou de uma época qualquer? Se os conceitos não são eternos, qual é a sua temporalidade específica? E qual é a forma filosófica dos problemas da época atual? Em todo o caso, pode deduzir-se a superioridade de certos conceitos sobre outros simplesmente porque respondem às exigências da época? O que significa responder às exigências? Por fim, que relação há entre os movimentos ou traços diagramáticos de uma imagem do pensamento e os movimentos ou traços sócio-históricos de uma época?

De todas essas perguntas, que em maior ou em menor medida enfrentamos nos capítulos precedentes, queria resgatar agora

---

30 “O presente não denota um espaço neutral *ready-made*, mas só pode ser aberto com a ajuda de uma topologia do pensamento, uma que “liberte um sentido de tempo” para nós, levando-nos a um encontro entre o passado e o futuro, concebido como um dentro e um fora, “no limite do presente vivente”. Esta é a tarefa implicada na concepção deleuziana da *praxis*, inspirada pela concepção foucaultiana de uma “ontologia crítica do presente”, e que constitui para Foucault a “única continuidade” entre passado e presente assim como o caminho no qual o passado devém para o presente” (PEARSON, 1999, p. 79).

uma que me parece assinalar uma hipótese de trabalho produtiva: a preocupação em definir um modo especificamente filosófico de colocar os problemas da atualidade. Acho que essa é a pergunta que atravessa, de uma ponta a outra, todos os capítulos do livro. Quero dizer que *Qu'est-ce que la philosophie?* pode ser lido de um modo produtivo como o intento de distinguir a filosofia da ciência e da religião, a arte e a opinião, sobre o mapa do pensamento atual. Reflexão, ou, melhor, problematização da posição (autoposição) da filosofia no meio de todas essas práticas e disciplinas que disputam corpos e discursos. Diagnóstico, por fim, de uma relação de forças concreta, mas também programa para uma (re)ação com respeito aos diversos dispositivos de poder nos quais semelhante relação tende a tornar-se efetiva.

Porque a filosofia sempre teve rivais (desde os “pretendentes” de Platão, dizia Deleuze, até ao bufão de Zaratustra), que aspiram à hegemonia da relação que conecta o pensamento ao presente, à época, à atualidade, e perante os quais o filósofo está obrigado a desenvolver conceptualmente o modo específico ou propriamente filosófico de entender (e pôr em prática) semelhante relação.

Onde se situa a filosofia? Qual é o lugar do filósofo? E qual é o seu modo de se comportar, de intervir, de atuar, de se mover, de fazer e propagar o movimento, de propiciar e prolongar, ou de criticar e contraefetuar os acontecimentos?

## Fontes e significação da terminologia territorial

A questão da autoposição implica uma componente espacial, ou, melhor, política, isto é, procura elaborar a relação do pensamento com o presente enquanto relação do filósofo e da filosofia a respeito da cidade, das instituições, do Estado, e, em geral, do que está para além de tudo isso (extramuros). Para Deleuze essa questão é de uma importância fundamental, mas não é, certamente, de fácil resolução. De fato, a filosofia não pode contentar-se com “tomar posição”, mesmo concretamente, a respeito de tal ou tal problema da



atualidade. Não lhe basta, não nos basta, exercer o direito à opinião, nem participar ou conduzir o diálogo acerca dos assuntos que são levados ao espaço público pelas instituições, os partidos políticos, os meios de comunicação, a opinião pública. A filosofia não vale nada se não reclama um espaço próprio, se não agencia o espaço de uma maneira própria, específica, se não manifesta um modo intrínseco de agenciar o espaço de redistribuir o público e o privado, o individual e o coletivo.

Nessa direção, encontramos uma detalhadíssima elaboração de toda uma série de conceitos que, tendo por foco o par território/terra, procura uma alternativa à dupla tradicional sujeito/objeto, com o propósito de redefinir a relação do pensamento com o mundo. Porque, como escrevem Deleuze e Guattari (1991, p. 82): “O sujeito e o objeto dão uma má aproximação do pensamento. Pensar não é um fio esticado entre um sujeito e um objeto, nem uma revolução de um ao redor do outro. Pensar faz-se antes com relação ao território e à terra”.

Trata-se, certamente, de um registo por completo inusitado no qual colocar as coisas, pelo que vale a pena que nos detenhamos um momento sobre esses termos, sobre as fontes que concorrem para defini-los, e sobre o sentido que ganham no exercício efetivo próprio da sua filosofia.

De onde tomam Deleuze e Guattari a linguagem do território? A pergunta, à primeira vista simples, suscitou na crítica de língua inglesa um inesperado leque de respostas, nem sempre equiparáveis, nem sempre convergentes, em todo o caso insatisfatórias.

Talvez a mais conhecida, a mais direta, mas também, porventura, a mais problemática, seja a de Eugene Holland. Enquanto que a maioria dos críticos aborda o problema em termos de uso (isto é, perguntam-se se o uso que Deleuze faz dos conceitos territoriais está associado ou é compatível com o de – digamos – certos biólogos, etólogos ou geógrafos), Holland encara de frente a questão e afirma taxativamente que a proveniência de toda a terminologia se encontra

na psicanálise lacaniana. Segundo Holland (1991, p. 55-65), o termo “territorialização” é utilizado por Lacan para falar da impressão da alimentação e do cuidado materno na libido da criança, processo que cria objetos parciais e zonas erógenas a partir da conjugação de órgãos e orifícios. Hipótese mais que interessante (sobretudo tendo em conta a importância desses fenômenos em *Logique du sens*), mas que Holland não ilustra com referência alguma (nem à obra de Deleuze nem à de Lacan), e que sem referência alguma é sucessivamente retomada por outros importantes críticos deleuzianos como Ronald Bogue, Paul Patton e Keith Ansell Pearson.

Não é que a hipótese lacaniana não nos pareça interessante; pelo contrário, estamos convencidos, em primeiro lugar, de que a gênese do sujeito psicanalítico em *Logique du sens* ganharia muito se fosse lida em termos de territorialização e desterritorialização; e, em segundo lugar, achamos que é justamente a partir de Lacan que Deleuze e Guattari recebem as suas primeiras referências ao tema do território com relação à análise dos regimes significantes – ainda que talvez não a partir deste preciso caso aludido por Holland. Ao fim e ao cabo, é num artigo de Guattari dedicado à psicanálise de grupo, de 1966 (época em que ainda participava do seminário de Lacan, no qual tinha ingressado em 1964), que o vocabulário dos movimentos territoriais aparece pela primeira vez com clareza. Como viria a refletir mais tarde, a descrição em termos de estrutura dos fenômenos biológicos, sociais e econômicos, parecia-lhe insuficiente. Motivo pelo qual, Guattari começa a falar a partir dessa época da identificação das massas com um líder carismático como de uma territorialização imaginária, uma corporalização fantasmática de grupo que encarna a subjetividade, e do capitalismo como de uma força que decodifica, desterritorializa de acordo com a sua tendência (GUATTARI, 2003, p. 48). Na medida em que o encontro com Deleuze tem lugar em 1969, teríamos, portanto, que atribuir a Guattari a introdução desses conceitos. O próprio Deleuze parece fazê-lo assim nos *Dialogues*: “essas palavras que Félix inventa para fazer os coeficientes variáveis” (DELEUZE, 1977, p. 161).

Deleuze conhecia a biologia, estava interessado na teoria da evolução, lera Uexküll e Ruyer muito antes de começar a trabalhar com Guattari (de fato, esses autores estavam, por assim dizer, “no ar da época”, e ocupavam um lugar importante na vida da filosofia, como dá conta a importância dada aos mesmos por Merleau-Ponty nos seus cursos do Collège de France). Deleuze ignorava ou desatendia as potencialidades do vocabulário territorial, mesmo se em *Différence et répétition* fale de vários tipos de distribuição com relação à questão agrária (mas então trata-se menos da terra propriamente dita que do espaço), ou desde *Nietzsche et la philosophie*, fale explícita e frequentemente da terra (mas então trata-se menos da territorialidade que da determinação tipológica de uma vontade imanente). Contudo, até *L'Anti-Œdipe*, que é de 1972, os conceitos associados ao território e à terra não adquirem uma consistência e uma função específicas, ligados a uma politização da linguagem semiótica e psicanalítica. A territorialização e a desterritorialização, nomeiam por igual o movimento que liga à terra a produção maquínica em geral (inconsciente, linguística ou econômica). De um modo geral, os “termos territoriais” são usados no contexto da explicação histórica das sociedades (agenciamento territorial primitivo, territorialização despótica ou estatal, desterritorialização capitalista), mas também na caracterização dos regimes de signos e dos agenciamentos do desejo associados<sup>31</sup>. E essa politização (devir-materialista) tem por ponto central a tradução da vulgata semiótica (código, codificação, descodificação etc.) em termos de relações significantes com o território e a terra (território, territorialização, desterritorialização etc.). Então, ao referir a estruturação do desejo a estas relações com o território e a terra, Deleuze e Guattari não introduziam a política na produção inconsciente do desejo sem introduzir o desejo na ordem da produção social (dando lugar ao que Protevi chama de “materialismo histórico-libidinal”).

---

31 Sobre a terminologia territorial aplicada à produção inconsciente do desejo, aos sistemas de produção social, e aos sistemas de significação associados, ver, respectivamente, DELEUZE; GUATTARI, 1973, p. 160-162, 217, 170-171, 224, 230-236, 263-282 e 236-263.

Depois de *L'Anti-Édipe*, a linguagem do território rapidamente começa a exceder o campo semântico das relações de produção compreendidas até então (econômicas, significantes ou inconscientes). Em princípio, nos cursos que Deleuze dita em Vincennes, os movimentos de territorialização e desterritorialização começam a relacionar-se com os devires animais (pelo menos a partir de 1974). Coisa que se reflete já no texto sobre Kafka, que é de 1975, onde a desterritorialização da língua aparece como um processo que ultrapassa ou escapa à sua definição estritamente socio-política, redeterminada a partir de certos procedimentos literários específicos (associados, entre outras coisas, ao devir-animal como caminho para uma desterritorialização da dimensão propriamente significativa da língua). E, mais importante ainda, um ano depois, em 1976, com a publicação de *Rizhome*, alcançamos abertamente a extensão da terminologia do território e da terra ao domínio da etologia (e não só), num gesto que se vê duplicado com a publicação, em 1977, dos *Dialogues* (onde Deleuze já adianta alguns dos temas de *Mille Plateaux*), e, em seguida, em 1979, de *L'inconscient machinique*, o terceiro livro de Guattari (sozinho).

Em todo o caso, essa desmultiplicação generalizada do campo semântico dos termos que surgiam pela primeira vez em *L'Anti-Édipe* é completada, ou levada às suas últimas consequências, em 1980, com a aparição de *Mille Plateaux*. E, apesar de que, no fundamental, a terminologia do território continue sendo essencialmente política (o texto de Virílio, *L'insécurité du territoire*, que é uma das materializações mais interessantes da implementação da linguagem territorial, é agora repetidamente citado), desaparecem os últimos traços de humanismo e mesmo de antropocentrismo, abrindo-a à história natural, da biologia à geologia, passando muito especialmente pela etologia. As diversas referências ao comportamento animal, com efeito, e a interpretação *sui generis* dos fenômenos de territorialidade esboçada por Deleuze e Guattari, passam a fazer o essencial dos conceitos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, deixando atrás, em grande medida, a determinação que dos mesmos regia desde *L'Anti-Édipe*, menos

propondo uma determinação alternativa que indeterminando os conceitos originais (isto é, abrindo-os a uma experimentação generalizada ou campo de variação contínua; ou também, para parafrasear o próprio Deleuze, e sem querer fazer com isto um jogo de palavras, fazendo um uso desterritorializado dos termos, ou seja, arrancando-os aos seus domínios específicos para reterritorializá-los sobre outro domínio e com outra função).

Não é de surpreender, portanto, que a maioria dos trabalhos que encontramos sobre a filiação dos conceitos deleuzianos ligados à territorialidade passe por uma meditação sobre a obra de alguns dos principais etologistas contemporâneos: Lorenz, Uexküll, Ruyer, Tinbergen etc. Em *Art and Territory*, Ronald Bogue (1995) chega a falar de uma viragem (*turn*) na filosofia de Deleuze e Guattari, em direção ao que os biólogos chamam territorialidade. E procura reconstruir, nessa mesma medida, uma espécie de genealogia da territorialidade, remontando-se a Henry Eliot Howard (e mesmo a Bernard Altum), para concentrar-se em seguida nos autores a respeito dos quais se define a territorialidade propriamente deleuziana a partir de *Mille Plateaux*: Lorenz e a territorialidade como agressão, Uexküll e a territorialidade como contraponto melódico com o meio, Ruyer e a territorialidade como espaço de morfogênese (deixando aberta a possibilidade de uma anexação da concepção deleuziana da territorialidade aos projetos científicos maiores através do neo-evolucionismo de Maturana e Varela). Bogue oferece-nos, assim, os pontos-chave nos quais Deleuze e Guattari convergem ou divergem com essas abordagens da territorialidade, na esperança de dar uma sanção científica ao seu discurso filosófico. Mas talvez perca dessa forma o essencial, que é o valor político das relações com o território e a terra.

Mais interessante, parece-nos, é a tentativa de Gary Genosko (2002, p. 47-59) de estabelecer o bestiário deleuziano. Genosko inverte as coisas e dá conta da presença dos animais deleuzianos a partir da terminologia territorial, ao mesmo tempo que põe em relevância a crítica que Deleuze e Guattari dirigem à etologia

tradicional, isto é, a hipótese de que o território é pressuposto pelos comportamentos antes de ser explicado por estes. Desse modo, concentrando a atenção sobre a crítica de *Mille Plateaux* à principal tese do livro de Lorenz, *A agressão*, isto é, à dependência do comportamento territorial das pulsões de agressão intraespecífica, Genosko mostra como, mesmo valendo-se de um repertório de etogramas diferente, mas não arbitrário, e tomando emprestado o que necessitam para reconectar a territorialidade às marcas rítmicas e expressivas, Deleuze e Guattari conseguem abrir a territorialidade animal a uma física da expressão generalizada (e pela mesma, como diria Zourabichvili, a uma verdadeira política do involuntário).

É, por fim, o que Keith Ansell Pearson mostra melhor que ninguém, orientando a sua muito particular leitura de Deleuze a partir dos seus “investimentos na biologia e na etologia”. Independentemente das dívidas para com estas disciplinas (que o seu livro, *Germinal Life: The difference and repetition of Deleuze*, analisa em detalhe), Pearson assinala o modo como, a partir da etologia clássica (fundada nos comportamentos), Deleuze e Guattari desenvolvem uma “etologia criativa” (centrada nos agenciamentos). Certamente, Pearson privilegia a possibilidade de deduzir a partir desse deslocamento uma “ética etológica” ou uma “ética da evolução”, na medida em que a etologia deleuziana abriria o humano a devires não humanos que implicariam novos modos de individuação (seguramente o grande tema de Pearson). Mas isso não significa que desconheça a potência rigorosamente política da apropriação deleuziana da etologia (ainda que sempre a uma distância crítica):

A ênfase de pensar o político em termos de novas identidades moleculares, como as multiplicidades não numeráveis, com relação à política molar estabelecida de numeração e o seu aparelho de captura, sugere que não é simplesmente questão de demonstrar a possibilidade de uma aplicação política de uma etologia rizomática, mas também de apreciar a importância política do seu novo momento etológico (PEARSON, 1999, p. 199).

Em todo o caso, se todos esses elementos contribuem para a compreensão do enriquecimento dos conceitos deleuzianos ligados à terminologia da territorialidade, continuam sem dar-nos uma pista acerca do modo como chegam originariamente a Deleuze e Guattari. Como adiantamos, tendo em conta a sua produção anterior, parece-nos que é Guattari quem traz o tema para *L'Anti-Edipe*. E, como adiantamos também, parece-nos que Guattari traz o tema da sua passagem pelo seminário de Lacan. O certo é que entre 1954 e 1971, Lacan aborda por diversas vezes no seu seminário certos motivos de territorialidade animal (e inclusive humana), ao mesmo tempo que comenta diversamente as obras Lorenz, Uexküll, Ruyer, e reclama certa autoridade em relação a estes.

Mais concretamente, Lacan encontra nos comportamentos territoriais de certos animais todo um campo de relações significantes pré-linguísticas (o que denomina “simbolização animal”). Nessa ordem de relações, Lacan não encontra simplesmente uma coadaptação do animal às suas necessidades (no sentido de Lorenz), mas postula para os animais uma espécie de zona de consciência ou sistema para-sensorial que vai muito para além das necessidades básicas (opondo-se assim à “concepção bipolar” freudiana que colocava de um lado o sujeito libidinal e do outro o mundo). O mundo humano em princípio, e mais tarde o mundo animal, não são estruturáveis para Lacan como “um *Umwelt* ligado a um *Innenwelt* de necessidades; não está fechado, mas aberto a uma multidão de objetos neutros de extraordinária variedade, objetos que, mesmo na sua função radical de símbolos, já nada têm que ver com objetos” (LACAN, 1988, Aula de 16-11-1955).

Isso é algo que aparece com certa clareza na análise de certos etogramas animais. Rapidamente, o “carácter expressivo” dos comportamentos animais deixa de responder a uma necessidade instintiva simples (custódia dos limites do território, por exemplo, no pisco-de-peito-ruivo ou *erithacus rubecula*) para alcançar uma zona de expressividade não sobredeterminada, na qual as manifestações comportamentais parecem exceder as necessidades propriamente

instintivas (como na leitura que Lacan faz do comportamento do esgana-gata macho o *Gasterosteus aculeatus*). Lacan escreve (1988, Aula de 18-01-1956):

O esgana-gata, com efeito, tem um território, especialmente importante quando chega o seu período de pavoneio, que exige certo espaço nas profundidades de uma ribeira mais ou menos provida de erva. Tem lugar uma verdadeira dança, uma espécie de voo nupcial, no qual o assunto consiste em encantar primeiro a fêmea, em induzi-la suavemente a deixar-se seduzir, em fazê-la entrar numa espécie de tunelzinho que lhe confeccionou previamente. Mas há algo que ainda não foi muito bem explicado, que uma vez levado a cabo tudo isso, ainda resta tempo ao macho para fazer montes de buraquinhos por todas as partes. Não sei se se lembram da fenomenologia do buraco em *O ser e a nada*, mas sabem a importância que lhes atribui Sartre na psicologia do ser humano, especialmente na do burguês que se distrai na praia. Sartre viu-o como um fenômeno essencial que quase confina com uma das manifestações factícias da negatividade. Pois bem, creio que quanto a isso o esgana-gata macho não fica atrás. Ele também faz os seus buracos, e *impregna com a sua negatividade própria o meio exterior*. Temos verdadeiramente a impressão de que *com esses buraquinhos se apropria de certo campo do meio exterior*, e, com efeito, de modo nenhum pode outro macho entrar na área assim marcada sem que se desencadeiem reflexos de combate. Agora, os cientistas, cheios de curiosidade, quiseram saber até onde funcionava a mencionada reação de combate, variando primeiro a distância de aproximação do rival, e substituindo logo essa personagem por um chamariz. Em ambos os casos, observaram com efeito que a perfuração dos buracos, feitos durante o pavoneio, e mesmo antes, é um ato ligado essencialmente ao comportamento erótico. Se o invasor se aproxima a certa distância do lugar definido como o território, produz-se no primeiro macho a reação de ataque. Se o invasor está um pouco mais longe não se produz. *Há então um ponto onde o esgana-gata-sujeito está entre atacar ou não atacar*, ponto limite definido por determinada distância, e então o que aparece? Essa *manifestação erótica da negatividade*, essa atividade do comportamento sexual que consiste em cavar buracos. Por outras palavras, quando o esgana-gata não sabe o que fazer no



plano da sua relação com o seu semelhante do mesmo sexo, quando não sabe se há ou não que atacar, põe-se a fazer o que faz quando vai fazer amor (grifos do autor).

Contra tudo o que pudesse dar a entender a descrição de Lacan, o esgana-gata é um peixe. Um peixe com alguma história para nós: que aparece, por exemplo, na capa do primeiro livro de Lorenz, perante um espelho (o que suscita o comentário mal-intencionado de Lacan, que sente o tema como próprio); e é redescoberto em *Mille Plateaux*, e justamente com relação a essa espécie de ambiguidade instintiva, entre o sexual e o agressivo (ainda que Deleuze e Guattari mencionem uma singularidade comportamental diferente).

O bestiário lacaniano conhece outros animais (para além do pisco-de-peito-ruivo e do esgana-gata, Lacan fala muito especialmente do hipopótamo e do cervo), e certamente não desconhece o seu tratamento pelos principais biólogos da época (explicitamente, Lacan não só se refere a Lorenz, como também a Uexküll, a Ruyer e a Tinbergen). Essa concentração de motivos e de nomes bastaria para tornar forte a hipótese da mediação lacaniana entre o tema do território e a elaboração de Deleuze e Guattari. Mas há uma segunda dimensão no tratamento dos motivos territoriais por Lacan que torna mais forte a hipótese da sua mediação, sobretudo se se tem em conta o modo em que esses aparecem pela primeira vez em *L'Anti-Édipe* (associados em grande medida à análise dos regimes significantes que resultam da produção social do desejo). Porque, mesmo que o tema da territorialização venha de certa biologia, é Lacan o primeiro a relacioná-lo ao regime significativo do desejo. Na mesma época em que tematiza os comportamentos territoriais de certos animais, Lacan está preocupado em dar conta da gênese do significativo linguístico. Lacan vê nos animais um exemplo privilegiado desse mundo instituído que poderia ser o mundo antes da fala, e nos seus comportamentos territoriais esse algo irreduzível e original que é seguramente o mínimo de cadeias significantes (LACAN, 1988, Aula de 13-11-1957). Assim, no seminário de 1958/59 – *Le désir et son interprétation* – fala de uma ordem de intencionalidade não linguística com relação aos hábitos do hipopótamo, de uma subjetividade implícita na vida

animal, ou mesmo vê na curva do comportamento instintivo uma antecipação da “curva da palavra”. E, mesmo que já não volte a falar sobre o comportamento do esgana-gata macho (ainda que não deixe de mencioná-lo), não podemos esquecer que, a seguir, lerá a aparição do significante a partir da separação entre procura e desejo, a partir desse lugar onde surge a frustração (o momento, por exemplo, em que o esgana-gata começa a cavar os seus buracos).

E em 1971, quando aparentemente já está preparado para dar conta dessa gênese do significante linguístico, a referência é taxativamente ao território: “os significantes estão distribuídos no mundo, na natureza, há-os aos montes [...] Já existem num certo funcionamento [...] *São história de território*” (LACAN, 1988, Aula de 13-01-1971). Isto é, a relação significante não se dá entre um sujeito constituído e um objeto intencional, mas entre elementos territoriais, entre territórios diferentes, ou, melhor ainda, entre o território e o que está para além do território. Lacan aproxima-se do homem como animal territorial para dar conta do homem como animal falante.

Analiseemos o longo exemplo que nos oferece. Em princípio, Lacan estabelece um comportamento significante do tipo territorial e pré-linguístico do tipo: se o vosso braço direito se estende por cima do muro do vosso vizinho para pegar um fruto, o vosso vizinho considerará o vosso significante braço direito e empurrará de volta por cima do muro; é uma maneira de se entender. Em seguida, Lacan pergunta-se que se passaria se o braço fosse ao território vizinho, mas livre da recollecção, isto é, para além da necessidade imediata de recolectar frutos, de um modo expressivo não diretamente funcional, intrometendo-se no território do outro como um elemento – digamos – desterritorializado; e a resposta é: um significante (um significante nascido da angústia perante essa intromissão inexplicável):

Se o vosso braço direito não estivesse ocupado por inteiro na recollecção de maçãs do vosso vizinho, por exemplo, se ele tivesse ficado tranquilo, é bastante provável que o vosso vizinho o tivesse adorado, é a origem do significante amo, um

braço direito, um cetro. No início, o significante amo não necessita outra coisa [...] por certo, é necessário um pouco mais para alcançar, a partir desses gestos significantes primitivos algo como uma linguagem, coisa que Lacan reconhece, mas deixa (muito nietzschianamente) ao acaso: “*é preciso por certo que tenha havido em certos pontos, por um processo aleatório, acumulação do significante*”. A partir daí é possível conceber algo que seja o nascimento de uma linguagem (LACAN, 1988, Aula de 13-01-1971).

Independentemente do valor que é atribuído por Deleuze e Guattari a uma explicação semelhante, ambos tiveram que ver, nas digressões lacanianas, um filão, um veio, para a reformulação da análise dos regimes significantes. Certamente, não temos forma de demonstrar que Deleuze ou Guattari estivessem a par de todos esses desenvolvimentos por parte de Lacan (ainda que Guattari, que participava ativamente do *Seminário*, seguramente tenha presenciado pessoalmente algumas – ou muitas – das aulas a que fizemos referência). Mas é sintomático que *L'Anti-Cédepe* – que não menciona uma única vez Lorenz e que, se cita Ruyer ou Uexküll, fá-lo com relação a temas que não dizem respeito diretamente ao uso que nesse livro se faz dos temas territoriais – faça referência em várias ocasiões a Lacan como o descobridor de uma dimensão inconsciente do significante: reverso da estrutura, composto pelos signos de um desejo, que dando lugar a uma cadeia significativa, não responde às regras de um xadrez linguístico (DELEUZE; GUATTARI, 1973, p. 367-371, 46-47, 247-248 e 432).

Para além das filiações filosóficas e dos casos tomados de empréstimo a domínios específicos, a linguagem territorial organiza-se na filosofia deleuziana – sobretudo a partir da sua reformulação em *Mille Plateaux* – em torno de dois termos complementares: o território e a terra (aos quais se soma uma série de termos subordinados: meio, linha de fuga, elemento anormal). Trata-se de termos relativos, isto é, que não têm um referente absoluto (não existe nada, nem espécie, nem família, nem cidade, nem Estado, que possamos identificar taxativamente como um território, do mesmo modo que não podemos falar de nada, nem deserto, nem minoria, nem corpo,

como de uma terra em si); território e terra produzem uma distribuição sempre relativa, em direta relação à tensão que guardam com o outro (e é sobretudo nisso que se distinguem do sujeito e do objeto, que não admitem em geral esse tipo de reversibilidade). Nesse sentido, não podemos falar de um território senão em função de uma terra marcada ou colonizada, ou em função de uma linha de fuga que o estende para além das suas fronteiras, ou que o destrói em favor de uma terra futura; da mesma forma, não podemos falar da terra senão em função de um território abandonado, atravessado ou colocado em questão. Trata-se, não tanto de uma relação de oposição, como de um diferencial, que pode sempre ter diversos signos. Agora, esse diferencial funciona de tal maneira, é de tal natureza, que o território e a terra não têm mais existência que a que lhes dão os movimentos efetivos que induzem. Nessa medida, falar-se-á, na análise dos fenômenos, menos do território e da terra que de movimentos de territorialização (tendência a formar território, estrutura, código) e movimentos de desterritorialização (tendência a apagar as fronteiras, desestabilizar as estruturas, desorganizar os códigos):

Os movimentos de desterritorialização não são separáveis dos territórios que se abrem sobre outro lado alheio, e os processos de reterritorialização não são separáveis da terra que volta a proporcionar territórios. Trata-se de dois componentes, o território e a terra, com duas zonas de indiscernibilidade, a desterritorialização (do território à terra) e a reterritorialização (da terra ao território). Não se pode dizer qual deles vem primeiro (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 82).

A significação de qualquer desses termos permanece vaga enquanto não se relaciona com os outros três elementos. Quando falamos de um território (quando falamos de algo como de um território) temos que ter presente que o mesmo é inseparável dos fenômenos de reterritorialização (que o constituem como tal), assim como de linhas ou coeficientes de desterritorialização (que o ligam à terra, como possibilidade de devir-outro do território).

Assim, a oposição, em aparência simples, entre o território e a terra, resulta atravessada por toda uma série de relações

diferenciais que pressupõem complicações, alternâncias e sobreposições muito mais complexas. Ordem de relações que, aplicada aos sistemas expressivos (como é o caso do comportamento de certos animais, mas também da arte e da filosofia), constitui o que Deleuze denomina “ritornelo” (*ritournelle*). O ritornelo é definido em *Mille Plateaux* pela coexistência de três dinamismos inter-relacionados: 1) o agenciamento de um território (territorialização) para conjurar o caos; 2) a filtração do caos no território ou a fuga do mesmo (desterritorialização); e 3) a dobra sobre um novo território (reterritorialização), ou a abertura ao cosmos (desterritorialização absoluta). O ritornelo constitui-se pela conjugação desses três dinamismos das maneiras mais variadas, e, nesse sentido, qualquer configuração expressiva do desejo é passível de ser definida por um ritornelo territorial singular ou específico.

## A filosofia como vetor de desterritorialização

A produtividade desses conceitos foi posta de manifesto tanto dentro como fora da obra de Deleuze. Agora, de que modo aplicar esses conceitos ao nosso problema? Em que sentido, o presente e o pensamento, na sua relação específica, podem ser pensados sob essas categorias? Como falar do posicionamento da filosofia deleuziana a respeito dos discursos e das instituições contemporâneas em termos de territorialidade? Qual é a configuração do seu ritornelo específico ou – como dizia Guattari – do seu “território existencial”?

Como dissemos, na origem das relações territoriais há uma espécie de diferencial, determinado pelo privilégio relativo dos movimentos de territorialização, desterritorialização ou reterritorialização, das suas qualidades e das suas relações. A determinação desse diferencial serve a Deleuze para descrever a relação de um regime de signos com um sistema de produção, do mesmo modo que, seguindo os principais etólogos, permite descrever o comportamento de certos animais com relação ao seu par ou ao seu inimigo ou simplesmente ao seu ambiente. Nessa mesma medida, pode operar para determinar

o modo no qual uma determinada forma de pensamento – prática ou disciplina – produz os seus enunciados, as suas figuras ou os seus conceitos, ou, se se prefere, para descrever as relações que estabelece, nessa produção, com os saberes e os poderes que lhe são concorrentes.

Assim, por exemplo, no caso dos discursos instituídos ou institucionais (do direito às ciências, passando muito especialmente pelos partidos políticos, a comunicação social e os aparelhos de estado) o modo no qual se perfilam sobre o horizonte dos discursos concorrentes adota a forma dos comportamentos mais fortemente territoriais ou territorializados. Isto é, tendem a estabelecer e manter territórios fixos ou espaços específicos, concentrando grande parte do seu trabalho na delimitação das suas fronteiras e na exclusão dos seus territórios de tudo aquilo que apareça como estranho ou perigoso. Tal como acontece com os animais fortemente territoriais, também, a posseção de um território, com os seus vetores fundamentais e as suas fronteiras claras e distintas, constituem, para essas disciplinas, pré-requisitos para a segurança, o estímulo, e, sobretudo, a identidade no exercício de uma prática ou a frequentação de um saber. Comportamento assimilável, portanto, às territorializações duras que se produzem nos animais dominados pela pulsão de agressividade intraespecífica (a validade dos discursos e das práticas, nesses casos, passa sempre por um critério que lhes é próprio, apesar da petição de princípio que isso possa representar), que consiste na tendência manifesta de possuir, defender e organizar politicamente uma área delimitada do saber, da ideologia ou do mundo.

O que se passa com os discursos ou as práticas não instituíveis, disciplinas como a arte e, sobretudo, como a filosofia? Certamente, para Deleuze a definição do território propriamente filosófico – se é que a afirmação da sua autonomia implica uma coisa semelhante – não passa pela postulação de um território “natural”, com fronteiras definidas, fixas ou imutáveis. Também não passa, evidentemente, pela concepção de uma espécie de território envolvente, que incluiria ou limitaria todos os demais (a filosofia deleuziana não pressupõe uma dialética da terra na mesma medida em

que vai contra todo o sentido historicista da história). Se existe algo como um território propriamente filosófico, ainda que não seja mais que de forma paradoxal, este define-se *a priori* por um certo grau inerente de desterritorialização.

Na verdade, o tratamento que nos propõe Deleuze é bastante mais elaborado. Tomemos o caso do posicionamento da filosofia a respeito das demais práticas em concurso, que constitui o núcleo do último livro que escreve com Guattari. Deleuze elabora a sua resposta de um modo que, à primeira vista, pode parecer paradoxal. Por um lado, dá-nos diferentes exemplos dessa relação (sábio oriental/cidade grega, filósofo contemporâneo/Estado moderno), afirmando que não é possível estabelecer uma relação única e necessária do filósofo e da filosofia em termos do território da terra. Ou seja, alegando que nenhuma das configurações históricas da filosofia nos vai dar jamais a essência intemporal do etograma que procuramos. Nesse sentido, Deleuze critica Heidegger: “Apesar de se aproximar, Heidegger atraiçoa o movimento da desterritorialização, porque fixa-o de uma vez por todas entre o ser e o ente, entre o território grego e a terra ocidental à qual os gregos teriam chamado de Ser” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 91).

Pelo contrário, o posicionamento da filosofia no horizonte das práticas que lhe são contemporâneas (ou o seu comportamento territorial associado), constitui uma relação contingente, que é preciso elaborar de novo a cada vez, com novos dados, os dados que são os nossos, as figuras que habitam os territórios que habitamos e as que se adivinham sobre as suas fronteiras – “o que vai da Grécia à Europa através do cristianismo não é uma continuidade necessária, do ponto de vista do desenvolvimento da filosofia: é o recomeço contingente de um mesmo processo contingente, com outros dados” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 94).

Agora, se por um lado Deleuze recusa identificar um motivo filosófico exemplar na história, se por um lado toma o partido da contingência, por outro lado parece extrair, a partir desses exemplos por completo contingentes, desses encontros singulares, uma espécie

de esquema transcendental, a partir do qual parece querer esboçar uma relação ideal da territorialidade propriamente filosófica, que a singularidade dos acontecimentos históricos propriamente ditos simplesmente viria determinar. Isto não quer ser uma crítica, ou pelo menos não o quer ser, sem ser, ao mesmo tempo, a constatação de uma tensão insuperável da própria filosofia, que entre a história e o a-temporal, entre a contingência e a necessidade, entre a matéria e a forma (e entre a terra e o território, como veremos, também), não consegue afirmar-se mais que de modo paradoxal, ou, melhor, não deixa de afirmar-se como paradoxo, como tensão, também como problema, com a dimensão de produtividade que todos esses conceitos implicam no contexto da filosofia deleuziana.

Mas vejamos o esquema que nos propõe Deleuze. Poderia resumir-se assim: no meio de uma série de territorializações e desterritorializações relativas (políticas, artísticas, econômicas, científicas), das quais o filósofo participa em diversos graus, a filosofia, contra os movimentos de territorialização, tomaria o relevo dos movimentos de desterritorialização relativa e levá-los-ia ao absoluto através da sua “reterritorialização” no conceito. O que caracterizaria a relação da filosofia com o território e a terra seria essa continuação das desterritorializações relativas que atravessam um determinado território, assim como a aceleração das mesmas numa *desterritorialização absoluta*, pelo conceito e no conceito – apelo a uma terra por vir, isto é, à mudança (política) das relações que tendem a endurecer um território e sufocar o movimento. Deleuze e Guattari (1991, p. 95) escrevem: “A filosofia leva ao absoluto a desterritorialização relativa [...] fá-la passar pelo plano de imanência enquanto que movimento do infinito, ou suprime-a enquanto que limite interior, *volta-a contra si para apelar a uma terra nova, a um povo novo*” (grifos do autor).

Nesse sentido, se um conceito é “melhor” que um conceito anterior é simplesmente porque permite escutar variações novas e ressonâncias desconhecidas, efetua distribuições insólitas, isto é, porque é capaz de extrair dos movimentos de territorialização relativa elementos capazes de serem acelerados até uma desterritorialização



total, redeterminando por completo a rede de relações com a qual os conceitos anteriores formavam território. Um conceito resulta melhor na medida em que, fazendo confluír as forças relativas que tendem a romper com o território dominado pelo antigo conceito, produz a destruição do antigo conceito e a fuga do seu território associado, propiciando a mudança. Movimento que nos leva sempre um pouco mais longe (tal como as lagostas de Cousteau) a respeito das relações de força que nos precedem ou nos são contemporâneas, mas também das que se insinuam sobre o horizonte imediato do porvir, fechando ou abrindo os territórios que habitamos das formas mais diversas.

Formalmente, portanto, o esquema que nos propõe Deleuze cifra a especificidade da filosofia na possibilidade de operar uma *desterritorialização absoluta* de fenômenos que se caracterizam por diversos graus de *desterritorialização relativa*. Ponhamos, como caso, a revolução (que não é um caso qualquer, mas “o caso” deleuziano). A revolução, as revoluções, produzem na história um verdadeiro fenômeno de desterritorialização (das relações de dominação até o calendário, passando pelos meios de produção e as instituições), que reterritorializam numa “nova ordem”. Agora, na medida em que o movimento de desterritorialização tem por objeto a constituição de um novo território (que, como nos mostra a história, não implica em geral estratificações menos duras que as do regime passado), a revolução opera sempre como uma desterritorialização relativa. Só o conceito de revolução leva a revolução para além dos estados de coisas que resultam da mesma, elevando a desterritorialização relativa a uma desterritorialização absoluta:

A título de conceito e como acontecimento, a revolução é autorreferencial ou goza de uma autoposição que se deixa apreender num entusiasmo imanente sem que nada nos estados de coisas ou na vivência possa debilitá-la, nem as decepções da razão” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 97).

A referência imediata é a Kant, que via no entusiasmo despertado pela revolução a elevação da revolução a um movimento que

transcendia a sua inscrição na história, capaz de torná-la presente (e efetiva) em qualquer momento<sup>32</sup>.

Em todo o caso, se existe (e para Deleuze existe) qualquer coisa como uma desterritorialização absoluta, teremos que esclarecer de alguma maneira o que quer dizer Deleuze com “absoluta”. Para responder a essa pergunta fundamental, em princípio torna-se necessário compreender melhor as relações entre a desterritorialização, o território, a reterritorialização e a terra. Temos, pelo menos, dois aspectos a considerar:

1) Em primeiro lugar, Deleuze afirma que não existe desterritorialização sem um vetor de reterritorialização associado. A desterritorialização pressupõe necessariamente uma multiplicidade de movimentos, entre os quais as reterritorializações mais ou menos duras não podem ser excluídas jamais:

A orquídea desterritorializa-se formando uma imagem, uma reprodução exata da vespa; mas a vespa reterritorializa-se nessa imagem; não obstante, desterritorializa-se, tornando-se uma peça no aparelho de reprodução da orquídea ao transportar-lhe o pólen. [...] O mesmo acontece com o livro e o mundo [...] o livro assegura a desterritorialização do mundo, mas o mundo opera uma reterritorialização do livro (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 18).

2) Em segundo lugar, a desterritorialização não significa uma ruptura – pelo menos não significa uma ruptura total. Existe sempre um resto genealógico nos elementos desterritorializados, que

---

32 “Como punha de manifesto Kant, o conceito de revolução não reside no modo como esta pode ser levada adiante num campo social necessariamente relativo, mas no “entusiasmo” com o qual é pensada num plano de imanência absoluto, como uma apresentação do infinito no aqui e agora” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 96). Parece perturbador, em todo o caso, não só pela referência a Kant, mas também, e sobretudo, pela insistência na ideia de um movimento absoluto, que o papel que Deleuze reserva à filosofia pareça tender tão perigosamente em direção ao idealismo. Perigo do qual, como veremos, não nos poderemos livrar completamente por muito que multipliquemos os argumentos, mas que sem dúvida tentaremos atenuar na análise.

sobrevive no conceito e que dá conta da inscrição de tal conceito na história (ainda que, certamente, o conceito não se reduza a esse resto). Essa traça da proveniência do conceito, que está presente em toda a obra de Deleuze, significa, por um lado, uma ligação mais ou menos intensa ao território ou ao movimento de desterritorialização relativo em torno do qual opera a filosofia, mas não implica necessariamente a sua subordinação ao mesmo. Transplantar, extrapolar, enxertar (as imagens são de Deleuze), são movimentos que implicam o abandono do território, mas de nenhum modo uma ruptura total com o mesmo. Exemplo. Se extraírmos um roseiral para transplantá-lo ao deserto, temos que compreender que o roseiral leva sempre consigo uma parte do jardim – mais-valia ou fragmento de código –, e poderíamos dizer que é justamente por esse rasto residual que escolhemos tal roseiral em lugar de tal outro (uma rosa silvestre, como exemplo). As relações que resultam da desterritorialização são por completo novas, mas os elementos assim organizados conservam sempre, levam consigo “porções” de território, que asseguram uma espécie de infracontinuidade. O molar e o molecular são os conceitos que Deleuze e Guattari elaboram para acompanhar a lógica desse movimento. Não existe ruptura total, simplesmente porque todo o território contempla sempre pelo menos dois estratos, que implicam ritmos e velocidades diferentes. Um movimento de desterritorialização pode alcançar um grau elevadíssimo a nível molecular e arrastar consigo, contudo, uma série de territorializações molares como um rasto ou uma traça:

Que não haja desterritorialização sem reterritorialização especial deve fazer-nos pensar de outra maneira a correlação que sempre subsiste entre o molar e o molecular: nenhum fluxo, nenhum devir-molecular escapa de uma formação molar sem que o acompanhem componentes moleculares, que formam passos ou pontos de referência perceptíveis para os processos imperceptíveis (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 373).

Ao fim e ao cabo, os devires são sempre duplos. O roseiral não se desterritorializa num alto grau, no movimento forçado que o leva ao deserto, sem que o deserto sofra uma desterritorialização

relativa acolhendo-o (inscrevendo-se, por exemplo, num devir-jardim, que seria impossível se a desterritorialização do roseiral fosse absoluta). Como as coisas poderiam ser de outro modo para a filosofia? A desterritorialização absoluta não transcende o movimento relativo que retoma e eleva ao conceito, mas coexiste com ele, mesmo se o faz problemática e paradoxalmente. O que complica as coisas é o fato de que qualquer desterritorialização absoluta passa necessariamente por uma relativa, do mesmo modo que qualquer desterritorialização relativa necessita de uma absoluta como motor. Mas, enquanto a desterritorialização relativa converte o absoluto num “englobante”, num totalizante que sobrecodifica a terra e, que, em consequência, conjuga as linhas de fuga para detê-las, destruí-las, a desterritorialização absoluta, por seu lado, vale-se de uma relativa para decodificar os elementos de um território que reconecta para criar qualquer coisa de novo.

Em resumo, a desterritorialização absoluta não se distingue da relativa: 1) pela sua relação com o território a respeito do qual se despega (do qual sempre e em todos os casos conserva uma traça); nem 2) pelo fato de prolongar-se sempre numa reterritorialização correlativa (inevitável em ambos os casos); nem 3) pelo grau ou a intensidade da desterritorialização operada (a distinção é qualitativa). O que distingue as desterritorializações absolutas está do lado da reterritorialização que operam, na qualidade ou no modo em que procedem à redistribuição do desterritorializado. Deleuze e Guattari (1985, p. 635-636) escrevem:

Um movimento é absoluto quando [...] relaciona “um” corpo considerado como múltiplo com um espaço liso que ocupa de maneira turbulenta. Um movimento é relativo, qualquer que seja a sua quantidade e a sua velocidade, quando relaciona um corpo considerado como Um com um espaço estriado no qual se desloca, e que mede segundo rectas pelo menos virtuais. A D é negativa ou relativa (não obstante, já efetiva) cada vez que atua segundo este segundo caso, seja por reterritorializações principais que bloqueiam as linhas de fuga, seja com reterritorializações secundárias que as segmentam e tendem a redobrá-las. A D é absoluta, segundo o primeiro caso, cada vez que

realiza a criação de uma nova terra, cada vez que conecta as linhas de fuga, as leva à potência de uma linha vital abstrata ou traça um plano de consistência.

Enquanto a desterritorialização relativa aponta a uma reterritorialização sobre um território diferente (mudar ou ampliar o território), a desterritorialização absoluta contraefetua essa reterritorialização apelando a um território paradoxal: ora a própria desterritorialização como linha de fuga ou abertura ao cosmos, ora o agenciamento coletivo de expressão de um povo que falta ou uma terra nova. Duas possibilidades, como veremos, que não são idênticas, mas que se confundem na definição da filosofia como vetor de desterritorialização: fuga estratégica ou projeção idealizada (isto é, como veremos, *atopia* ou *utopia*)<sup>33</sup>.

Chegamos assim, ao que parece, a uma definição mais ou menos satisfatória da posição que Deleuze reserva à filosofia, que já não remete a nenhum tipo de território estratificado (nem pré-revolucionário, nem revolucionário, nem muito menos contrarrevolucionário, mesmo quando possa sempre provir desses cenários históricos), mas que se confunde com o próprio movimento de desterritorialização (lançando a possibilidade de um agenciamento trans-histórico; nem histórico nem eterno, mas intempestivo).

---

33 François Zourabichvili (2003, p. 74-75) dá conta desta aparente dualidade a partir das diferentes perspectivas sobre o ritornelo que aparecem na obra de Deleuze. Distingue, então, duas tríades diferentes para definir o ritornelo, e consequentemente duas formas diferentes de pensar a desterritorialização: 1) o ritornelo segundo *Mille Plateaux*, que passa pela abertura ao cosmos, isto é, ao movimento próprio do exilado a respeito do Natal, para quem todos os lugares são no estrangeiro, pelo que tem sempre que voltar a partir; e 2) o ritornelo segundo *Qu'est-ce que la philosophie?*, que passa pela reterritorialização num agenciamento coletivo de expressão, isto é, pela relação do nômade para com o cosmos, que, estrangeiro em todos os lados, procura conjurar a terra e o povo de cuja falta sofre. Ambas as perspectivas – que abordaremos oportunamente – são trabalhadas de modo alternativo por Deleuze, e implicam talvez menos uma incompatibilidade que uma “diferença de sotaque”.

Porém, o discurso deleuziano oculta uma ambiguidade fundamental, que tanto apela à reterritorialização do filósofo sobre as próprias linhas de fuga (*atopia*) como chama a filosofia a reterritorializar-se numa terra futura (*utopia*). Exemplo. No texto sobre Kafka, a desterritorialização absoluta assinala o tratamento dado a uma língua maior, um trato tal que é capaz de fazê-la escoar seguindo uma linha de fuga (fazendo-a gaguejar ou criando uma língua dentro da língua). Em *Qu'est-ce que la philosophie?*, pelo contrário, a desterritorialização absoluta está marcada pelo apelo a uma terra nova ou um povo por vir, na linha “do que a Escola de Frankfurt designava como utopia” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 95).

Agora, a questão não é, certamente, *escolher* entre essas duas interpretações, porque é evidente que ambas coexistem na obra de Deleuze, segundo uma lógica própria, que ainda será necessário desdobrar. Mas sem dúvida vemo-nos obrigados a fazer uma avaliação dessas duas possíveis interpretações, porque não é o mesmo que a criação de uma terra nova dependa do traçado de linhas de fuga (para além das quais não teria existência), que o traçado de linhas de fuga se subordine à criação de uma terra por vir (a respeito da qual não seriam mais que um meio). Digo que é imprescindível medir a distância que vai da atopia à utopia, que é também como dizer da subversão ao idealismo.

Em certa medida, a referência da filosofia a um território paradoxal (para além de qualquer território determinado) já se podia encontrar, de modo oblíquo, em *Logique du sens*, onde o país das maravilhas (a *Wonderland* de Alice) se opunha a qualquer estratificação da identidade pessoal, das coisas e do mundo, do mesmo modo que o país das fadas (a *Fairyland* de Silvia e Bruno) aparecia nos antípodas do lugar comum (*Common-place*). Mas daí a assimilar a referência da filosofia à época – esquematizada no movimento de desterritorialização absoluta operado pelos conceitos – a certa ideia de utopia, há um longuíssimo caminho. Um caminho aberto por Deleuze, em todo o caso, que verá na revolução uma utopia de imanência (a revolução como plano de imanência ou desterritorialização

absoluta), na medida em que o seu conceito se conecta com o que há de real aqui e agora.

Como chega Deleuze a batizar essa espécie de esquema transcendental da função filosófica a respeito do seu tempo com um termo tão polêmico como o de “utopia”? Qual é a motivação, a origem ou a necessidade da apropriação de um conceito historicamente tão carregado de conotações polêmicas? E qual, em todo o caso, a sua viabilidade?

Digamos, para começar, que Deleuze pensa, como me parece evidente, não numa utopia determinada, mas no sentido etimológico da palavra, que teria sido construída por Thomas More a partir do grego οὐτοπία o que se poderia traduzir, mais ou menos literalmente, como “o que está em nenhum lugar”, “o que não tem lugar”, e que no registo deleuziano poderíamos verter como “o que não tem território”, “o desterritorializado”.

Deleuze pensa, também, no valor crítico e político que resultou do seu uso na história da filosofia. Neste sentido, podemos ler:

*a utopia é quem realiza a conexão da filosofia com a sua época [...] A utopia não se separa do movimento infinito: designa etimologicamente a desterritorialização absoluta, mas sempre no ponto crítico no qual esta se conecta com o meio relativo presente, e sobretudo com as forças sufocadas neste meio [...] a palavra utopia designa portanto essa conjunção da filosofia ou do conceito com o meio presente: filosofia política (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 5-96).*

Como se pode notar, a aceção etimológica da palavra utopia não contempla senão a primeira parte da relação da filosofia com o território e a terra; na utopia podemos chegar a ler, se quisermos, a desterritorialização absoluta, mas não encontramos – na etimologia – o modo de ligá-la ao presente de maneira nenhuma. Consciente disso, Deleuze apela ao nome de uma utopia particular, urdida pelo inglês Samuel Butler: *Erewhon*, utopia peculiar que não só remete a “No-where”, mas também, e ao mesmo tempo, a “Now-here”, palavras, ambas, das quais é anagrama perfeito. Esse entrecruzamento

entre o que é “aqui e agora” e o que é “em parte nenhuma”, porém, não sobrevive senão na audácia do neologismo; o relato de Samuel Butler não contempla uma única referência a essa dupla referência implícita no nome dessa cidade utópica, que, ao fim e ao cabo, como em todas as utopias, fica para além de todos os territórios conhecidos, e sobre cuja localização, como também é costume, nos é escamoteada qualquer precisão.

Porém, não é esse o maior problema. Sê-lo-ia se a utopia fosse simplesmente um nome. A utopia é, com efeito, uma figura específica do pensamento político, trabalhada pelo uso e sedimentada na história dos conceitos. A utopia, nesse sentido, longe de estender um movimento de desterritorialização concreto, tende a ser concebida como o que não tem um lugar de fato, com o que não encontra lugar senão na imaginação. *Utopia* é uma ilha no meio do nada. *Erewhon* é uma terra para além de todos os territórios conhecidos. A utopia dificilmente é o lugar no qual a filosofia se conecta com o meio presente, porque é pensada como o que transcende todos os lugares e todos os tempos.

Deleuze não ignora todos esses problemas. A utopia não lhe parecia um bom conceito em 1964 e continua sem lhe parecer um bom conceito em 1991, quando escreve: “talvez, porém, a utopia não seja a palavra mais idônea, devido ao sentido mutilado que lhe deu a opinião pública” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 96)<sup>34</sup>. E não lhe podia parecer um bom conceito por duas razões fundamentais. Em primeiro lugar, porque, mesmo quando se opõe à História, continua a referir-se a ela e inscrevendo-se nela como ideal ou motivação. E, em segundo lugar, porque sempre existe na utopia o risco de uma restauração da transcendência. Nesse sentido, não podemos seguir as leituras que, como a de Ian Buchanan, entendem que é útil

---

34 “Quando a ciência deixa de utilizar conceitos passivos, deixa de ser um positivismo, mas a filosofia deixa de ser uma utopia, uma fantasia sobre a actividade que compensa dito positivismo” (DELEUZE, 1962, p. 85-86) “A utopia não é um bom conceito” (DELEUZE, 1990, p. 235).



e perfeitamente adequado caracterizar o projeto filosófico-político deleuziano como utópico (BUCHANAN, 2000, p. 13).

A utopia é um mau conceito, na medida em que se inscreve antes como ideal na história que como movimento de desterritorialização no presente (“necessidade utópica de invocar uma cidade ideal ou um estado universal de direito, que se volta sempre contra os devires democráticos” (DELEUZE, 1988, p. 18), ou seja, na medida em que subordina a pensamento filosófico, seja à história, seja ao atemporal (mas a terra nova ou o povo por vir que reclama Deleuze não é um futuro da história, nem sequer utópico, como também não é a superação ou suspensão da mesma – fim da história). Com a utopia, como escreve Cioran (1960, p. 109),

apostamos no porvir, fazemos um remédio universal e, assimilando-o ao surgimento de um tempo *completamente diferente* no interior do próprio tempo, consideramo-lo como uma duração inesgotável, porém acabada, como uma *história intemporal* (grifos do autor) Contradição nos termos, inerente à esperança de um reino novo, de uma vitória do indissolúvel no seio do devir. As nossas fantasias de um mundo melhor fundam-se sobre uma impossibilidade teórica.

A não ser, claro, que a referência à utopia deva ser interpretada como uma remissão aos relatos de viagens onde o gênero se inverte, e a utopia, como intensificação até o absurdo dos movimentos da época, devém crítica. Penso em Swift, mas também, como por outro lado o faz Deleuze, em Butler. Nesse sentido, podemos entender que Deleuze e Guattari (1991, p. 95) escrevam que “é com a utopia que a filosofia se torna política, e leva ao seu máximo extremo a crítica da sua época”. E, porém, ainda temos que levantar uma objeção de ordem terminológica, porque a *Utopia*, tal como é concebida por Thomas More, constitui um estado republicano perfeito, no qual um povo perfeitamente sábio e feliz goza de instituições perfeitas e vive, nessa mesma medida, num presente pleno e perene. Retoma e eleva à enésima potência, portanto, não os movimentos de desterritorialização, mas os de territorialização no Estado e nas suas instituições, não menos que no povo (“cidade descida do céu”

que Deleuze teme como o inferno (DELEUZE, 1993, p. 61). Pelo contrário, quando do que se trata é da continuação dos movimentos de desterritorialização, quando a ficção de uma outra terra funciona como crítica, vemos que a referência à utopia está ausente (não encontramos nenhuma ocorrência do termo nem na obra de Butler nem na de Swift). E, se o que se pretende é apelar ao uso, teremos que dizer que não se aplica a categoria de utopia a esses relatos críticos senão por equívoco, e que existe uma categoria específica para tal: falo, evidentemente, da distopia<sup>35</sup>.

## Desterritorialização e atopia

Em todo o caso, e antes mesmo de proceder propriamente à crítica do conceito, digamos que a generalização do conceito de utopia que pratica Deleuze nos parece ir contra a convicção primeira de *Qu'est-ce que la philosophie?* de que a relação do filósofo com a terra e o território é contingente e tem que voltar a ser recolocada continuamente. Para dizer a verdade, se é duvidoso que a utopia realize a conexão da filosofia com a sua época na modernidade (capitalismo europeu), resulta ainda mais inverossímil que o faça na Antiguidade clássica (cidade grega).

De fato, basta deitar um olhar sobre a filosofia antiga para compreender que, do mesmo modo que nós, confrontada com o problema da sua relação com a cidade, e com o presente, desenvolveu uma categoria específica para definir a posição do filósofo e da filosofia a respeito do meio e da época (irredutível, para começar, ao conceito de utopia proposto em *Qu'est-ce que la philosophie?*). Refiro-me à categoria de *atopia* (categoria que, como veremos, também não é estranha ao pensamento deleuziano).

---

35 “As únicas utopias legíveis são as falsas, as que, escritas por jogo, por diversão ou misantropia, prefiguram ou evocam as *Viagens de Gulliver*, Bíblia do homem enganado, quintessência de visões quiméricas, utopia *sem esperança*. Pelos seus sarcasmos, Swift tirou a inocência a um gênero ao ponto de aniquilá-lo” (CIORAN, 1960, p. 109).

O cerne da polêmica não varia no essencial. A problemática do posicionamento do filósofo e da filosofia com respeito ao resto dos homens, das instituições e dos discursos, dobra-se na antiguidade, do mesmo modo que nos nossos dias, com a pergunta pela sua natureza. Existe um traço diferencial da filosofia, que distingue o filósofo no quadro da cidade, e que não é alheio ao filósofo como não é alheio aos demais. Traço diferencial que passa, menos pelo objeto e a lógica interna dos seus discursos (natureza do conceito), que por um modo de estar na vida, tanto a respeito de si como a respeito dos outros. A filosofia, como modo de vida, como cuidado de si e como cuidado dos outros, ligado à razão, atravessa as definições da filosofia da antiguidade, caracterizando-a menos como sistema de conhecimento que como modo de intervenção. Filosofar não é, como teriam pretendido os sofistas, adquirir um saber, um saber fazer, uma *sophia*, mas pôr-se em questão a si próprio, e, através desse questionamento de si próprio, pôr em questão os demais (HADOT, 1995, p. 57). Todavia, a prática filosófica, enquanto modo de estar na vida, não passa despercebida aos olhos da não filosofia, e nessa mesma medida reflete-se nos discursos filosóficos. Como assinala Domanski (1996, p. 20),

essa maneira de viver, marcada por traços que permanecem sempre, aos olhos da “multidão”, ridículos, ou pelo menos bizarros, exigia uma denominação especial. Nós a encontramos no adjetivo *átomos* e no substantivo *atopia*, que cumprem na linguagem filosófica de Platão uma função que parece estar reservada para expressar, de forma sintética e de maneira adequada, a personalidade de Sócrates.

A atopia qualifica a loucura e a extravagância de Sócrates, não menos que a sua concentração no domínio de si próprio, essa arte de comportar-se nas circunstâncias mais difíceis. Átomos, excêntrico, fora de lugar, Sócrates parece não estar nem no mundo nem fora do mundo. Tanto no questionamento de si próprio, como no questionamento dos outros, Sócrates é percebido como um estranho na cidade:

Os seus concidadãos não podem perceber o seu convite a colocar em questão todos os valores, toda a sua maneira de atuar,

tomar cuidado de si próprios, mais que como uma ruptura radical com a vida quotidiana, com os hábitos e as convenções da vida corrente, com o mundo que lhes é familiar (HADOT, 1995, p. 66).

Por outra parte, todos os testemunhos que guardamos de Sócrates o apresentam como um homem que participa ativamente na vida da cidade. Sócrates dirige-se a quem encontra na rua, na ágora, no ginásio, e, ainda que se afaste da opinião e se confronte com o poder, ao mesmo tempo sujeita-se às leis e aos costumes da cidade (cumpre os ritos, participa nas batalhas, acata as sentenças dos magistrados).

Apesar do paradoxo que representa, contudo, é na figura de Sócrates, como diz Merleau-Ponty (1962, p. 53) que a filosofia se encontra

na sua relação viva com Atenas, na sua ausente presença, na sua *obediência desrespeitosa*. Sócrates tem uma maneira de obedecer que é uma forma de resistir, do mesmo modo que Aristóteles *desobedece decente e dignamente*. Tudo o que Sócrates faz se ordena segundo este princípio secreto que em vão se procura captar. *Sempre culpado por excesso ou por defeito*, sempre mais simples e menos sumário que os outros, mais dócil e menos complacente, causa-lhes mal-estar, infringindo-lhes essa imperdoável ofensa de fazê-los duvidar de si próprios. Na vida diária, na Assembleia popular, tal como no tribunal, está presente, mas de uma forma que impede qualquer censura. Nada de eloquência, de discurso preparado, pois seria dar razão à calúnia, entrando no jogo do desrespeito. Mas também nada de provocação, pois seria esquecer que, em certo sentido, os outros não podem julgá-lo de forma diferente. E a filosofia, que o obriga a comparecer perante os juízes e o torna diferente deles, é a liberdade que, ao mesmo tempo que o leva perante eles, o separa dos preconceitos dos mesmos. *É o mesmo princípio que o torna universal e singular* (grifos do autor).

Então, é isto o que se quer dizer quando se qualifica Sócrates de *átopos*: que está fora de lugar, que não se consegue pô-lo no seu lugar, que – mesmo quando se rende à cidade, às instituições, às leis – está em permanente estado de desacato. No seu cuidado de si e da

cidade, “Sócrates está ao mesmo tempo fora do mundo e no mundo, transcendente aos homens e às coisas por sua exigência moral e pelo compromisso que implica, misturado com os homens e as coisas, porque não pode haver verdadeira filosofia senão no cotidiano” (HADOT, 1995, p. 66).

Durante toda a antiguidade, Sócrates será o modelo do filósofo e da filosofia, e,

por difícil e ambígua que seja, a *atopia* pode ser legitimamente considerada como a ideia principal da reflexão metafilosófica da antiguidade tardia, reflexão apresentada pelos doxógrafos antigos, sobretudo Diógenes Laércio [...]. A filosofia era ao mesmo tempo “atópica” e paradoxal a partir do momento em que tratava de penetrar, através dos fenômenos, a verdadeira realidade oculta, a realidade fundamental. Era-o quando procurava descobrir os verdadeiros valores e estabelecer a sua justa graduação. Era-o também quando formulava e proclamava os preceitos que dizem respeito à maneira de viver conveniente aos valores reconhecidos pelos filósofos. Era-o, finalmente, quando os realizava na vida e no comportamento, ao mesmo tempo intelectual e moral, sempre surpreendente, sempre paradoxal e “atópico”, dos que se chamavam filósofos e queriam realmente ser tal (DOMANSKI, 1996, p. 21-22).

A filosofia posiciona-se assim, de modo paradoxal, entre a sabedoria e a ignorância. Não encontra o seu lugar nem no mundo dos insensatos nem no mundo dos sábios, ou seja, situa-se na cidade, mas contra a cidade, sem sair da cidade, na espera de uma cidade diferente (poderíamos dizer nas fronteiras da cidade, se não fosse porque no seu movimento não deixa de percorrê-la e atravessá-la continuamente: Sócrates entre a ágora e as muralhas, e por momentos para além das muralhas, extramuros), e fala no presente, sobre o tempo, mas contra o tempo, sem sair do tempo, a favor – se é possível – de um tempo por vir (poderíamos dizer contra a corrente, se não fosse porque muitas vezes acompanha o passo dos seus concidadãos, que de outro modo não iriam até ao final: Sócrates propiciando esse curso de acontecimentos que o levará do tribunal ao copo de cicuta, na espera de que o seu gesto propicie a mudança política).

Excêntrico, fora de lugar, *átopos*, o filósofo, sempre desigual a si próprio, sem fogo nem lugar, como Eros e Sócrates (HADOT, 1996, p. 81), autoposiciona-se desse modo, pela primeira vez na história, com respeito à cidade e à sua época.

Como dizíamos, o conceito de *átopos*, de atopia, não é estranho à obra deleuziana. Quero dizer que a assimilação da relação da filosofia com a cidade à utopia, que encontramos em *Qu'est-ce que la philosophie?* convive com outras determinações, entre as quais a da atopia ocupa um lugar especial. Agora, como se caracteriza a atopia propriamente deleuziana?

Eu proporia em primeiro lugar uma digressão filológica. Com efeito, como sugeríamos mais acima, Deleuze teria escolhido o conceito de utopia pelas suas conotações mais ou menos literais associadas ao território e à terra, não menos que pelo seu valor relativo no domínio do pensamento político. A utopia combinava, segundo um esquema que procuramos explicitar, a terra e o território com o político, e nessa medida servia de conexão entre a filosofia e o presente. Agora, enquanto que a utopia é uma invenção mais ou menos recente (que retoma o grego menos por utilidade que para produzir uma palavra de certa estranheza), e se situa nas fronteiras da literatura filosófica, a atopia surge, pelo contrário, no seio de uma reflexão rigorosamente metafilosófica, que coloca explicitamente o problema que é o nosso (e como produto gerado por uma língua viva). Não deixa de contemplar, por outro lado, e isso parece-me significativo, nem o elemento político (a relação à cidade), nem o elemento filológico (a referência à terra e ao território); elementos que motivavam, segundo nos pareceu, a eleição de Deleuze. “Atopia” é uma transliteração possível do grego *ατοπία*, que literalmente poderia ser traduzido por “o fato de não estar no seu lugar”, “a condição de estar fora de lugar”. A partir dessa significação literal, algumas elaborações possíveis completam o seu campo semântico; a atopia é a extravagância, a estranheza, mas também a condição de ser inclasificável – como, por exemplo, traduz Hadot –, ou inconveniente, ou simplesmente absurdo. Por fim, no específico domínio da retórica, a

atopia denomina uma má combinação de palavras e sons. Tendo em conta isso, assim como o uso que a antiguidade clássica e o helenismo lhe davam, e ainda o sentido da sua recepção na Idade Média, uma transposição sobre o dispositivo conceptual de *Qu'est-ce que la philosophie?* não me parece impossível. Por outro lado, a atopia parece-me um modelo ou esquema alternativo ao da utopia, muito mais interessante do ponto de vista da sua proveniência, muito menos problemático do ponto de vista das condições e dos efeitos do seu funcionamento.

Dizíamos ao princípio que o movimento próprio da filosofia, a criação do conceito, passava por uma desterritorialização absoluta, isto é, por uma desterritorialização relativa que retomava para contraefetuar, operando a reterritorialização associada num território paradoxal: a própria desterritorialização como terra por vir – “[Lawrence, Fitzgerald, Miller, Kerouac] criam uma nova Terra, mas é possível que o movimento da terra seja precisamente a própria desterritorialização” (DELEUZE, 1977, p. 48). Território paradoxal, a própria desterritorialização, como espaço da autoposição dos conceitos, adota a forma de uma linha de fuga (porque a atopia é menos uma falta de lugar que um lugar paradoxal: paratopia). Nesse sentido, acredito que é possível assimilar a atopia ao pensamento deleuziano: enquanto a atividade filosófica fundamental não é tanto apelar a uma terra futura como traçar uma linha de fuga lá onde a vida é sufocada. Então, o apelo a uma nova terra, a uma terra ou um povo por vir, não desaparece, mas já não se define através da utopia (como o esquizo, o filósofo não fala de outro mundo, não é de outro mundo), porque para o filósofo enquanto átopos não há outra terra senão a da resistência, a da fuga perpétua, sempre por retomar, o hábito do desacato permanente, a estranheiridade como estigma e a variação contínua como método, que, como nos ensina Deleuze, é capaz de criar uma língua dentro da língua sem necessidade de esperar que nada desça do céu.

A atopia define no contexto deleuziano a natureza do que na linguagem de *Différence et répétition* e *Logique du sens* se

denomina “precursor obscuro”: agente de diferenciação e instância paradoxal, quase-causa e sem-sentido de superfície, sempre deslocado a respeito dos contextos nos quais intervém, oscilando entre a destruição do território e a sua reconstrução sobre uma terra que falta, a favor do que caracterizamos como uma desterritorialização absoluta<sup>36</sup>. De um ponto de vista ontológico, o precursor obscuro é o que propriamente força o ser a devir. É, nesse sentido, o elemento inatual por excelência: funciona nos sistemas em que entra sem identidade prévia nem lugar fixo, e, sendo exterior, não tem outra existência para além do movimento de diferenciação que induz e a redistribuição de singularidades que provoca, pelo que também há que dizer que em certa medida habita no mais íntimo dos sistemas que afeta. O precursor obscuro marca um “lugar absoluto” com relação às séries que diferencia. Absoluto mas paradoxal, o mesmo que o movimento associado à desterritorialização absoluta, porque para que os termos dessas séries divergentes, sempre relativamente deslocados *uns em relação aos outros*, possam comunicar-se, é necessário pensar um lugar *absoluto* ao qual possam referir-se. Agora, para que esse lugar absoluto não destitua a divergência das séries que comunica, para que com a sua posição não reintroduza nenhum tipo de convergência nem funde um novo território englobante, é necessário que se disfarce justamente das diferenças que faz ressoar. Longe de interiorizar essas diferenças (hábito), ou de compreendê-las na sua totalidade (memória), o precursor obscuro repete-as onde se encontram, ou, melhor, deixa-se repetir nelas, recobrir, disfarçar, mascarar por elas (o preço que paga por isso é o do seu próprio desdobramento). Em resumo, esse lugar absoluto encontra-se sempre determinado pela distância dos termos das séries ao elemento paradoxal, mas o elemento paradoxal não cessa de deslocar-se *a respeito de si próprio* nas duas séries: “Da instância paradoxal há que dizer que nunca está onde se procura, e que, inversamente, não se encontra onde está. *Falta ao seu lugar*, diz Lacan. E, do mesmo modo, falta à

---

36 “Em primeiro lugar, a linha do Aión está percorrida pelo Instante, que não deixa de deslocar-se sobre ela e falta sempre ao seu próprio sítio. Platão tem razão ao dizer que o instante é *atopon*, atópico” (DELEUZE, 1969, p. 195).



sua própria identidade, falta à sua própria semelhança, falta ao seu próprio equilíbrio, falta à sua própria origem” (DELEUZE, 1969, p. 55). Do ponto de vista da temporalidade, o precursor obscuro supõe também uma temporalidade plural: “Não é o presente da subversão nem o da efetuação, mas o da contraefetuação, que impede que aquela derrube esta, que impede que esta se confunda com aquela, e que vem redobrar a dobra” (DELEUZE, 1969, p. 197). Deleuze diz: é o presente do ator, do bailarino ou do mimo; digamos, também, que é o tempo próprio da filosofia, que não remete à história ou à cronologia mais ou menos desgraçada dos territórios (distopia) nem à eternidade de uma hipotética terra perfeita (utopia).

De outro ponto de vista, e já cada vez mais perto da assimilação que pretendemos fazer do precursor obscuro à filosofia, encontramos que uma das caracterizações do mesmo assimila o lugar da instância paradoxal ao da pergunta filosófica, na medida em que as distribuições de singularidades que correspondem a cada série formam campos de problemas (sendo o elemento paradoxal agente de comunicação e redistribuição). Deleuze (1969, p. 72) escreve:

O problema está determinado pelos *pontos singulares* que correspondem às séries, mas a *pergunta*, por um *ponto aleatório* que corresponde à casa vazia ou elemento móvel. As metamorfoses ou redistribuições de singularidades formam uma história; cada combinação, cada distribuição é um acontecimento; mas a instância paradoxal é o acontecimento no qual comunicam e se distribuem todos os acontecimentos, o único acontecimento do qual todos os demais são fragmentos e migalhas. [...] A pergunta desenvolve-se em problemas e os problemas envolvem-se numa pergunta fundamental. E assim como as soluções não suprimem os problemas mas, pelo contrário, encontram aí as suas condições subsistentes sem as quais não teria nenhum sentido, as respostas não suprimem de nenhum modo a pergunta nem a preenchem, e esta persiste através de todas as respostas (grifos do autor).

Ao contrário das perguntas calcadas sobre a história ou sobre a atualidade (territórios), a pergunta filosófica produz uma redistribuição das singularidades que dá lugar a um problema ou a uma série de problemas, próprios, específicos, para além das

determinações do passado ou da atualidade, mas também em detrimento das eventuais respostas que possam vir a procurar preenchê-los (reterritorializações), e isto em favor de uma problematização radical e permanente do real (desterritorialização absoluta).

Em todos esses sentidos, o sábio, o pensador, o filósofo ou, melhor, a filosofia, a posição específica da filosofia “pode “identificar-se” com a quase-causa, ainda que a própria quase-causa falte à sua própria identidade” (DELEUZE, 1969, p. 196), isto é, ainda que não se reterritorialize propriamente num território estratificado, mas que se confunda com o movimento de desterritorialização que induz nos sistemas que afeta.

Primeira possibilidade, portanto, na obra de Deleuze, de assimilar a relação da filosofia com a cidade e a época ao que os gregos entendiam por atopia: “Fazer circular a casa vazia, e fazer falar as singularidades pré-individuais e não pessoais, numa palavra, produzir o sentido, esta é a tarefa de hoje” (DELEUZE, 1969, p. 91).

A atopia, no contexto do pensamento deleuziano, ganha maior definição num dos *leitmotivs* dos trabalhos em torno da literatura: gaguejar na língua própria, ser na língua própria como um estrangeiro, ser bilíngue mesmo numa única língua, fazer uma língua menor no interior da nossa língua, traçar para a linguagem uma espécie de linha de fuga. Isto é, como dirá Deleuze, o estilo como política. Digo que eu vejo nesses procedimentos dois registos semânticos da atopia – estranheza, estrangeiridade, mas também má combinação de palavras ou de sons – se confundirem numa figura única: a do filósofo engajado com a sua época – “linha de fuga ou de variação que afeta cada sistema impedindo-o de ser homogêneo. Não falar como um irlandês ou um romeno noutra língua que não a sua mas, pelo contrário, falar na *sua língua a si próprio* como um estrangeiro” (DELEUZE-PARNET, 1977, p. 11).

Essa assimilação implícita do carácter atópico da filosofia é também uma das definições mais concretas do movimento de desterritorialização absoluta: enredar os códigos, fazer passar sob o código

de uma língua algo que não tenha sido ouvido jamais, “uma tentativa de descodificação, não no sentido de uma descodificação relativa, que consistiria em decifrar os códigos antigos, presentes ou por vir, senão de uma descodificação absoluta – fazer passar algo que não seja codificável, enredar todos os códigos” (DELEUZE, 2002, p. 354).

A posição que resulta para a filosofia não é menos paradoxal, em todo o caso, porque essa espécie de língua estrangeira que é necessário falar não é *outra* língua, nem uma língua regional recuperada, senão um devir-outro da língua, uma diminuição, uma variação, uma linha de fuga com respeito ao sistema de uma língua (ou do uso de uma língua) dominante. Como o campeão de natação, o filósofo tem muitas vezes a necessidade de dizer: falo a mesma língua que o senhor, e contudo não compreendo nem uma palavra do que está a dizer (DELEUZE, 1993, p. 15).

Ir sempre mais longe na desterritorialização, desfazer a língua, tornar a língua compulsiva. Perder o controle sobre a língua para que a palavra advenha de outro modo e abra a possibilidade de uma criação, de uma mudança, de uma linha de fuga. Falar-se a si próprio, na própria orelha, mas em plena marcha, sobre a praça pública, numa língua estrangeira (DELEUZE; BENE, 1979, p. 107). Tal é provavelmente a melhor figura da atopia especificamente deleuziana.

Operar uma desterritorialização absoluta, reterritorializar-se na desterritorialização, sobre as linhas de fuga, é um pouco como ocupar os espaços de liberdade que sobrevivem nas cidades (tanto maiores, aparentemente, quanto mais subdesenvolvidas, em todo o caso sempre existentes), e que resultam da inadequação das leis ao movimento efetivo das mesmas, a esse jogo (no sentido de duas coisas que não encaixam perfeitamente) entre as integrações e as singularidades, entre as instituições e a gente, onde tem lugar um jogo (no sentido de relação dialética) do qual todo o novo procede. Generalizando, Deleuze (1969, p. 63-64)<sup>37</sup> dizia:

---

37 “A questão coloca-se assim, mesmo em função da ciência pura: cabe progredir sem entrar em *regiões afastadas do equilíbrio*? A física dá conta disto.

Uma sociedade qualquer tem todas as regras ao mesmo tempo, jurídicas, religiosas, políticas, econômicas, do amor e do trabalho, do parentesco e do matrimônio, da servidão e da liberdade, da vida e da morte, enquanto que a sua conquista da natureza sem a qual deixaria de ser uma sociedade, se faz progressivamente, de fonte em fonte de energia, de objeto em objeto. Por isso, a lei pesa com todo o seu peso, mesmo antes que se saiba qual é o seu objeto, e sem que nunca se possa saber exatamente. Esse desequilíbrio é o que faz possíveis as revoluções: e não porque as revoluções estejam determinadas pelo progresso técnico, mas porque as faz possíveis essa distância entre as duas séries, que exige reajustamentos da totalidade econômica e política em função das partes de progresso técnico. Há então dois erros, na realidade o mesmo: o do reformismo ou da tecnocracia, que pretende promover ou impor ajustes parciais das relações sociais segundo o ritmo das aquisições técnicas; o do totalitarismo, que pretende constituir uma totalização do significável e do conhecido sobre o ritmo da totalidade social existente em tal momento. Por isso o tecnocrata é o amigo natural do ditador, computadores e ditadura, mas o revolucionário vive na distância que separa o progresso técnico da totalidade social, inscrevendo aí o seu sonho de revolução permanente.

É certo que os espaços de liberdade, mal começam a produzir, são rapidamente reterritorializados pelos saberes e os poderes instituídos, que encontram sempre qualquer coisa de aproveitável mesmo nos fenômenos mais fronteiros, mas é justamente por isso que têm que ser continuamente descobertos e habitados, numa verdadeira nomadologia da cidade, que nada tem que ver com andar de um lado para outro, mas com um deslocamento permanente da atenção, a sensibilidade e a inteligência<sup>38</sup>.

---

Keynes faz progredir a economia política, mas porque a submete a uma situação de «boom» e não de equilíbrio. É a única maneira de introduzir o desejo no campo correspondente. Então, pôr a língua em estado de *boom*, próxima do *crac*?” (DELEUZE, 1993, p. 137).

- 38 “[O] nômade não tem pontos, trajetos nem terra, ainda que evidentemente os tenha. Se o nômade pode ser denominado o Desterritorializado por excelência é precisamente porque a reterritorialização não se faz *depois*, como no migrante, nem *outra coisa*, como no sedentário (com efeito, a relação do

Em todo o caso, na medida em que a filosofia habita esses espaços de liberdade ou estas regiões afastadas do equilíbrio, a filosofia é como um estado clandestino do pensamento. O que não significa que não mantenha uma relação constante com os territórios estratificados do saber e do poder, do conhecimento e do controle, num movimento constante que possibilita a relação de ambas as séries e a sua diferenciação permanente, numa empresa na qual o único fim é que o movimento não se detenha, sufoque, e finalmente pereça. Mesmo quando se assume como revolucionária, a filosofia não se coloca o problema da sua função, do seu lugar e da sua importância, senão em relação direta com a cidade, mesmo com respeito às suas formações mais duras ou mais opressivas, apesar de o fazer a partir dos espaços mais abertos, mais instáveis e, se possível, mais livres de uma sociedade.

Como o precursor obscuro, a filosofia é um valor em si mesmo vazio de sentido e por isso suscetível de receber qualquer sentido, um valor simbólico zero, uma casa vazia, um lugar sem ocupante, sempre deslocado a respeito de si mesmo (DELEUZE, 1969, p. 64). Como na caracterização grega da atopia, Deleuze vê na filosofia um “elemento singular problemático”, em cuja natureza paradoxal reside o segredo de um posicionamento efetivamente inatual da filosofia, o seu modo específico de habitar a cidade grega ou o estado moderno, a meio caminho entre a sua alienação num território mais ou menos sedimentado e a sua desativação numa terra completamente deserta.

A atopia, por fim, se é que é necessário multiplicar os argumentos, tal como a caracterizamos a respeito da filosofia grega, parece-nos adequar-se melhor à tarefa fundamental que, programaticamente, Deleuze atribui à filosofia na sua relação com o presente, isto é, a resistência.

---

sedentário com a terra está mediatizada por outra coisa, regime de propriedade, aparelho de Estado...). Para o nômade, pelo contrário, a desterritorialização constitui a sua relação com a terra, por isso se reterritorializa na própria desterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 473).

Nietzsche dizia que o mundo deve avançar, que a filosofia não pode abandonar-se à atualidade, que ao pensamento há que conquistá-lo na luta. Deleuze elabora esse desígnio numa política da resistência. A criação de conceitos apela em si mesma a uma terra nova e um povo que não existe ainda, mas essa política da filosofia aspira menos à libertação do homem, à fundação de uma cidade mais justa, que ao traçado estratégico de linhas de fuga e da libertação local da vida: “Como diz Kafka: o problema não é o da liberdade, mas o de uma saída. [...] Abrir o beco sem saída, desbloqueá-lo [...]. “Agarrar o mundo” para provocar-lhe fugas, em vez de fugir-lhe ou de acariciá-lo” (DELEUZE; GUATTARI, 1975, p. 19). Não simplesmente fugir de si próprio, mas fazer fugir como se perfura um cano: “Fazer passar os fluxos, sob os códigos sociais que querem canalizá-los, barrá-los” (DELEUZE, 1990, p. 32).

Como sugere Manola Antonioli (2003, p. 48), não se trata de uma dialética qualquer da repressão e da libertação, porque a resistência da qual fala Deleuze tem sempre um carácter positivo, isto é, não nos devolve a um eventual estado de natureza mas colabora com o surgimento de novas positivities ou novos territórios. Resistir é sempre desviar, subverter uma ordem estabelecida, pensar e atuar de modo tal que nenhum território devesse jamais o lugar de um enraizamento definitivo e exclusivo.

A utopia não se reconhece nisso, preocupada em fundar, na idealidade de um horizonte absoluto, a cidade perfeita, fracassando na mesma medida em que hipostasia a solução ao problema da cidade efetiva na transcendência de um *além* que esta nunca poderá alcançar. Mas se o filósofo é por completo incapaz de criar um povo, é certamente capaz de resistência (resistência à morte, à servidão, ao intolerável, à vergonha, ao presente). Nesse sentido, de um modo menos ambicioso, mas mais efetivo, se pensa sempre para dar vida, para libertar a vida lá onde está presa, para traçar linhas de fuga (DELEUZE, 1990, p. 192). Se a revolução, como utopia, é impossível, a libertação local da vida nem sempre o é; por isso, de um modo sempre parcial, sempre local, sempre limitado, para a filosofia

se joga tudo na resistência (“trata-se da vida e do seu prolongamento” (DELEUZE, 1988, p. 20). O próprio da filosofia (desterritorialização absoluta) é a destituição das relações que tendem a endurecer um território e sufocar o movimento, em proveito de uma redistribuição que propicie a proliferação da vida e a atualização do maior número possível de potências ativas.

Quero dizer – contra Deleuze, mas a partir de Deleuze –, que o fundamental do posicionamento filosófico não está, não pode estar do lado da utopia (como uma espécie de “reterritorialização absoluta” fora do mundo), mas na efetividade das desterritorializações que opera para emitir “um verdadeiro golpe de dados, para produzir a configuração mais consistente, a curva que determine mais singularidades no potencial, um ato de “desenvolvimento” que teça de um ponto a outro uma variedade de relações humanas. Isto é, atualizar a potência ou devir ativo” (DELEUZE, 1988, p. 20).

Quero dizer, para concluir, que a filosofia pode encontrar na atopia um modo estratégico de posicionamento face ao presente e um modelo alternativo para a ação (para além das tentações, mas também dos riscos do esquema da utopia ou da revolução como fins da história), que conjuga num só e único movimento a resistência e a fuga.

Devir-grego que não se confunde com o que foram os gregos. Algo que, sobre os problemas que são os nossos, deve ser retomado de novo a cada vez.

Aqui e agora, traçar uma linha de fuga o mais rápido possível<sup>39</sup>.

---

39 Cf. Platão, *Teeteto*, 176a.







## V Filosofia e menoridade

### *A inatualidade como devir*

*No dia seguinte recebi dele um presente, com uma nota. Era um ossinho branco, em forma de losango, gravado com umas figuras geométricas, cor de tijolo, quase ocre. As figuras representavam dois labirintos paralelos, compostos por barras de distintos tamanhos, separadas por distâncias idênticas, as pequenas como se aninhando nas grandes. A sua nota, risonha e enigmática, dizia algo assim: [...] Se acreditas que esses símbolos são remoinhos de rio ou duas serpentes enroscadas a dormir a sesta, pode ser que tenhas razão. Mas são, principalmente, a ordem que rege o mundo.*

Mario Vargas Llosa

Se, do ponto de vista do posicionamento do filósofo e da filosofia com respeito aos territórios que habita ou atravessa a inatualidade aparece enquanto vetor de desterritorialização, atopia, resistência e linha de fuga, a primeira coisa que pode chamar a nossa atenção, ao abordar o problema de um ponto de vista que genericamente poderíamos caracterizar como o devir da filosofia, é o aparente deslocamento da temática ao terreno da criação, da experimentação e do poético, mas também do novo e do inesperado, isto é, em geral, da sinalização e da produção do acontecimento.

De certo modo, esse deslocamento já se encontrava prefigurado nas *Considerações* nietzschianas, onde a inatualidade era apresentada segundo um duplo regime: 1) a inatualidade enquanto crítica (resistência) a respeito da época, e 2) a inatualidade enquanto transvaloração de todos os valores (criação). O inatual é uma atitude e uma tomada de posição a respeito da época (compreender como um mal, um dano, uma carência, algo de que a época se glorifica), mas é também a procura e problematização efetiva de condições capazes de propiciar a mudança (atuar contra o tempo, sobre o tempo, em benefício de um tempo por vir).

De modo análogo, inatual denominará para Deleuze – para além do seu sentido crítico –, a presença do poético por debaixo do histórico, o próprio acontecimento, o ato da criação ou da experimentação, o lugar de inscrição da mudança. Ou seja, o inatual adotará o sentido desse lugar ou desse momento através do qual o pensamento se desvincula da história para criar, dessa atmosfera ou nebulosa não histórica da qual falava Nietzsche, capaz de romper com os fatores atuais em benefício da criação do novo. E, nesse preciso sentido, *inatualidade* vai passar a dizer-se *devir*: “o Intempestivo, outro nome para a *haecceidade*, o devir, a inocência do devir (ou seja, o esquecimento face à memória)” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 92).

Claro que entre esses dois modos de pensar a inatualidade, entre a resistência e a criação, entre as linhas de fuga e o devir, não existe uma verdadeira ruptura, mas, antes, certa complementaridade. Ao fim e ao cabo, no contexto da obra deleuziana, criar é resistir, a criação é o mecanismo mediante o qual operam as resistências, do mesmo modo que o devir constitui o conteúdo efetivo de qualquer eventual linha de fuga. Porque “o ato de resistência tem duas caras. É humano e é também um ato da arte. Só o ato de criação resiste à morte, seja sob a forma de uma obra de arte, seja sob a forma de uma luta dos homens” (DELEUZE, 2003, p. 301). Diremos, melhor, que o devir é o conceito mediante o qual Deleuze vai dar ao posicionamento inatual da filosofia um correlato material, um procedimento

efetivo e, se possível, uma determinação mais apurada do que a dialética do território e da terra nos deixava entrever. Assim, se a desterritorialização nos permitia situar o filósofo do ponto de vista do seu posicionamento como vetor de desterritorialização, o devir vem responder pela natureza do que é pensar do ponto de vista da sua relação com as singularidades individuais e coletivas que constituem os territórios que habita ou atravessa. Porque pensar é devir: “Todo o pensamento é um devir, um duplo devir, em lugar de ser o atributo de um Sujeito e da representação de um Todo” (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 470). Devir, isto é, um ato através do qual algo ou alguém incessantemente se torna outro, sem deixar de ser o que é.

## Devir da filosofia

Ao contrário do conceito de desterritorialização (e dos seus conceitos associados), o conceito de devir não é tanto o resultado de uma apropriação específica como a recuperação de um tema filosófico de alcance geral. Deleuze refere-se em *Logique du sens* à origem platônica do mesmo: “Platão convida-nos a distinguir duas dimensões: 1º) a das coisas limitadas e medidas, das dualidades fixas, sejam permanentes ou temporais [...] 2º) e logo, um puro devir sem medida, verdadeiro devir-louco que não se detém jamais, nos dois sentidos ao mesmo tempo, esquivando-se sempre do presente, fazendo coincidir o futuro e o passado, o mais e o menos, o demasiado e o insuficiente na simultaneidade de uma matéria indócil” (DELEUZE, 1969, p. 9). E, sem querer entrar em considerações historiográficas de longo alcance, a verdade é que encontramos, a partir da distinção platônica, uma verdadeira polarização da filosofia, que ora abraça a parte do limite e da medida, em detrimento da parte da mudança e do devir, a qual omite ou submete no marco de uma lógica do ser, ora faz o contrário. Na linha das filosofias que privilegiam o conceito de devir, aparece o pensamento de Hegel, em cuja lógica a tríade do Ser, do Nada e do Devir, se orienta em direção à síntese do ser e do nada segundo um processo imanente de transformação ou devir

como totalização histórica. Mas também aparece Nietzsche, que privilegia a eventualização da realidade em detrimento da substancialização, isto é, a mudança sobre a estabilidade e o devir sobre o ser (o devir coincide com a efetividade das forças, enquanto a substância se constitui sobre a remissão das forças ao domínio da possibilidade). Deleuze deve muito, sem dúvida, a essa insistência nietzschiana no tema do devir, à qual atribui um lugar importante em *Nietzsche et la philosophie* (pelo menos na mesma medida em que critica o conceito hegeliano de devir), mas também é certo que opera uma reformulação do conceito e dos problemas associados ao tema do devir, através da sua conexão com uma série de domínios inesperados. A sucessiva tematização do devir com relação ao acontecimento (*Logique du sens*), à história (“Mai 68 n’a pas eu lieu”), às minorias (*Kafka, Pour une littérature mineure*) e, em geral, às singularidades de diversa natureza com que o pensamento entra em contato (*Mille Plateaux*), dão conta duma espécie de variação contínua. E, ao mesmo tempo, alertam-nos para complexidade de um tema que, pensado com relação ao problema da criação, não pode senão trazer consigo toda uma série de questões associadas.

Como vimos nas seções anteriores, o deslocamento do problema da criação do novo para o plano específico do devir (por oposição ao dos estados de coisas ou das experiências dos indivíduos) não salvava Deleuze de se confrontar com questões essenciais sobre a possibilidade de uma transformação que não decorra das suas condições de possibilidade. A verdade é que, dobrando o problema da criação sobre o conceito de devir, volta a encontrar-se – dentro do contexto das filosofias da história – perante o beco sem saída com o qual toda a filosofia da criação acaba por se deparar. Beco sem saída que Deleuze encontrava já, em 1972, no contexto do pensamento psicanalítico. Em *L’Anti-Édipe*, com efeito, escrevia: “se nos impõe a seguinte escolha: ou o fator atual é concebido de maneira privativa exterior (o que é impossível), ou se afunda num conflito qualitativo interno” (DELEUZE; GUATTARI, 1973, p. 152). Isto é, a criação do novo, o acontecimento, o devir, ou é pensado completamente por fora do tempo e da história (desde a profundidade insondável de um

sujeito, mas isso é impossível, pelo menos aqui e agora, para nós), ou é submetido à lógica do tempo cronológico e à dialética da história (mas tal coisa nunca levou ninguém a nenhum lado, ainda que muitos tenham lavado as mãos das injustiças do mundo nisso).

Já no contexto dos casos literários, e da criação em geral, Deleuze vai propor, contra essa dupla impossibilidade, uma saída pelo meio. Não um termo de compromisso, mas a elaboração de um meio ou de uma dimensão temporal singular, uma dimensão que já não é a da cronologia nem a da história (nem em princípio, certamente, a da eternidade). Essa dimensão da qual já encontrávamos a intuição em Nietzsche, e que se oporia à ordem histórica do antes e do depois, mas que, de todos os modos, não implicaria um ponto de vista supra-histórico, uma estrutura imutável e de significação inalterável para além da diversidade do real. Essa dimensão, por fim, que Deleuze vê cintilar, por exemplo, em certas pinturas de Turner; não uma abstração, mas uma insistência concreta, algo que não pertence a nenhuma época e que nos chega de um eterno futuro, ou foge em direção a ele. Dimensão que Châtelet reconhece na música de Verdi, e que não nos remete ao tempo nem ao eterno, mas produz o movimento (DELEUZE, 1988, p. 25).

O devir, então, não vai constituir a instância por onde se introduz a mudança, se produz o movimento ou se cria o novo, sem curto-circuitar ao mesmo tempo a história, mas também sem cair por completo fora do tempo (ainda que implique a ideia de uma temporalidade ainda por formular). Proposição de longo alcance, em todo caso, que atravessa todo o pensamento contemporâneo como uma obsessão, e que Deleuze, como observamos oportunamente, procurava fazer sua a partir de duas frentes. Por um lado, tratando de tornar sensível uma distinção possível entre o devir e a história. E, por outro, propondo, por oposição ao modelo temporal que rege as ciências humanas (sob a sua forma historicista), o esquema de uma temporalidade não cronológica (ordem do antes e do depois), que substituiria a linearidade da sucessão por uma coexistência de tipo estratigráfico.

Para além dessa dimensão temporal ou metafísica, a distinção entre o devir e a história comporta uma componente efetivamente política, na medida em que a representação histórica admite pelo menos duas interpretações (ainda que profundamente ligadas): 1) a representação no sentido metafísico, segundo a qual a história representa, com a maior propriedade possível, a sucessão de certos estados de coisas e a expressão de certas intenções, por oposição ao qual o devir procura libertar as singularidades dessas mesmas representações e lançá-las a novos acontecimentos; e 2) a representação no sentido político, segundo a qual a história representa a conformação e a evolução de uma maioria, o seu caminho em direção à emancipação ou à construção de um consenso, isto é, em direção ao poder, em relação ao qual o devir aparece como o movimento próprio do que não tem representação, política menor, micropolítica.

É nesse segundo sentido que Deleuze retoma o conceito de devir a partir de 1975, numa politização do conceito metafísico que alcançará a sua máxima intensidade com a publicação, em 1980, de *Mille Plateaux*. Então podemos ler: “Devir-menor é um assunto político e recorre a todo um trabalho de potência, a uma micropolítica ativa. Justamente o contrário da macropolítica, e mesmo da História, onde se trata antes de saber como se vai conquistar ou obter uma maioria. [...] A história é sempre da maioria, ou de minorias definidas com relação à maioria. Mas “como conquistar a maioria” é um problema absolutamente secundário com relação aos caminhos do imperceptível” (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 357-358). Logo, não é desacertado dizer que só a maioria, o maior, tem uma história, mesmo quando lhe declare guerra, lhe faça frente, a reforme, a contrarreforme etc. O menor não tem história, nunca teve, o menor só tem os seus devires, como um movimento sempre recomeçado, sempre por recomeçar, de costas para a história, onde as condições nunca estão dadas e todo o movimento é comprometido em nome de uma representação (como iria representar-se algo que não deixa de se mover, que obstinadamente falta à sua identidade, em permanente transformação?). Para Deleuze e Guattari, já não se trata de conquistar para as minorias um lugar na ordem

da representação, nem um direito a narrar a história a partir duma perspectiva própria, mas de fazer jogar como princípio de variação ou de mudança o que de irreduzível têm as minorias com relação às totalizações históricas. Deleuze retoma esses dois aspectos falando do teatro de Carmelo Bene:

Haveria duas operações opostas. Por um lado, eleva-se ao “maior”: de um pensamento faz-se uma doutrina, de uma maneira de viver faz-se uma cultura, de um acontecimento faz-se a História. Pretende-se assim reconhecer e admirar, mas de fato normaliza-se. [...] Então, operação por operação, cirurgia por cirurgia, pode conceber-se o contrário: como “minorar” (termo empregado pelos matemáticos [= reduzir]), como impor um tratamento menor ou de minoração, para derivar os devires contra a História, as vidas contra a cultura, os pensamentos contra a doutrina, as graças e as desgraças contra o dogma (DELEUZE; BENE, 1979, p. 97).

Romper com a história, portanto, é romper com essa política maior que confisca todas as potências do movimento e da criação, da mudança e do pensamento, em troca de uma representação, do reconhecimento dentro um estado de *direito* e um lugar no *status quo*. Romper com a história é também romper com a dialética e com a ideia de uma realidade bem centrada, de uma linguagem postulada para a comunicação dos homens, com toda uma axiomática que contribui para a construção de maiorias. E romper com a história é, finalmente, romper com a ideia de que temos uma história que nos é própria. Necessidade de romper, portanto, com uma história que não nos pertence, que não é a nossa, ou não é a nossa senão por imposição, porque de fato é uma história que constantemente nos põe de lado, ou não nos considera senão como adscritos a uma maioria que, em troca dessa traição, passa a ter-nos em conta. Proclamar: “Sou um animal, um negro de raça inferior sempre” (DELEUZE,

1993, p. 14)<sup>40</sup> e fazer da ruptura com a história um imperativo político (daí a importância do devir, na sua irredutibilidade à história)<sup>41</sup>.

*Romper com a história porque não há outra saída.* “Kafka define desta maneira o beco sem saída que impede aos judeus o acesso à escrita e que faz da sua literatura algo impossível: impossibilidade de não escrever, impossibilidade de escrever em alemão, impossibilidade de escrever de qualquer outra maneira” (DELEUZE; GUATTARI, 1975, p. 29).

E Deleuze assinalará becos sem saída semelhante nos casos de Genet e de Lawrence:

a impossibilidade de se confundir com a causa árabe (palestina), a vergonha de não poder fazê-lo, e a vergonha mais profunda procedente de outra parte, consubstancial ao ser, e a revelação de uma beleza insolente que põe de manifesto, como diz Genet, até que ponto “era fácil o estouro fora da vergonha”, pelo menos por um instante” (DELEUZE, 1993, p. 157).

Nós também conhecemos as nossas ratoeiras. Precisamos suprimir ou amputar a história das nossas vidas, das nossas criações, dos nossos pensamentos, porque a História é o marcador temporal do Poder; precisamos fazê-lo porque com a história todas essas coisas

---

40 Carson McCullers, *The heart is a lonely hunter*, 1943; I-2: “Eu também tenho sangue negro! Tenho sangue negro e italiano e cigano e chinês. Tudo junto. [...] E sou holandês e turco e japonês e americano. [...] Eu sou um dos que já sabem! Um estranho em terra estranha!”.

41 “A fronteira não tem lugar na História, nem mesmo no interior de uma estrutura estabelecida, nem mesmo no «povo». [...] Na verdade, a fronteira tem lugar entre a História e o anti-historicismo, ou seja, concretamente “por aqueles que a História não tem em conta”. Passa entre a estrutura e as linhas de fuga que a atravessam. Passa entre o povo e a etnia. A etnia é o minoritário, a linha de fuga na estrutura, o elemento anti-histórico na História” (DELEUZE; BENE, 1979, p. 126-127) “Escreve-se a história, mas sempre se escreveu do ponto de vista dos sedentários, em nome de um aparelho unitário de Estado, pelo menos possível, mesmo quando se falava dos nômadas. O que não existe é uma Nomadologia, justamente o contrário de uma história” (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 34).



nos resultam intoleráveis, porque impondo-nos a história, roubam-nos toda a potência dos nossos devires. Sem dúvida alguma, dirá Deleuze, a história ocupa um lugar importante, mas apenas como fator de integração num sistema majoritário. O menor, pelo contrário, não tem passado nem porvir, não tem história, não tem mais que um devir, uma série de transformações que se retomam continuamente. Todo o mundo é minoritário, potencialmente minoritário. Enquanto a maioria reenvia a um modelo de poder, histórico ou estrutural, a um sistema homogêneo e constante, as minorias como subsistemas desviados e desviantes implicam um devir em potência, a diferença como potência.

O devir é uma anti-história. E o problema concreto das minorias, do menor, do posto de lado pela representação, pela história, pelas políticas maiores, partidárias ou de Estado, é devir, devir-menor, devir-revolucionário, ou mesmo – se não há outra saída – devir-animal, devir-imperceptível. Qualquer coisa fora do alcance da representação e da história, qualquer coisa que nem os políticos nem os historiadores podem impedir-nos de fazer, porque o futuro dos devires e o futuro da história não passam pelos mesmos lugares nem são a mesma coisa.

## O que-como-quando devir?

O negócio é devir. Não estar-no-mundo, mas devir, seguir uma linha de transformação comprometendo-nos numa relação não representativa com o mundo (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 160). Mas o que é devir? Ou, melhor, como devir? Como devir outra coisa do que somos? Como devir-outros? Como chegar a pensar, e a atuar, e a viver de outra maneira?

Talvez o melhor modo de praticar uma primeira aproximação a estas perguntas seja abordar a natureza do devir do ponto de vista do seu objeto programático dentro do que seria um pensamento ou uma política do menor. Nesse sentido, o devir aparece como o lugar ou o procedimento associado à libertação das potências

de um impessoal. O devir descobre sob as pessoas, sob o fato majoritário que constitui nas pessoas, sempre ligado a uma história, a uma representação, “a potência de um impessoal que de modo algum é uma generalidade, mas uma singularidade na sua expressão mais elevada: um homem, uma mulher, um animal, um ventre, uma criança” (DELEUZE, 1993, p. 13). Esse deslocamento do pessoal ao impessoal sobre o plano da política constitui um desdobramento do deslocamento paralelo que, em *Logique du sens*, ia do individual ao singular<sup>42</sup>. A impugnação da identidade pessoal pelos fenômenos de devir, em favor de uma potência de outra ordem (impessoal, coletiva, a-subjetiva) é um dos temas, de fato, que aparece com mais insistência na obra de Deleuze. A perda da identidade pessoal de Alice era em *Logique du sens* a consequência da sua entrada num devir complexo, em cuja estrutura aparecia inscrita a destruição do bom sentido – como sentido único – e do senso comum – como atribuição de identidades fixas – a favor da libertação de singularidades impessoais e de enunciados não intencionais que se revelavam sob a forma de paradoxos e de sínteses disjuntivas. A formulação de *Logique du sens*, porém, concentrando-se num registo metafísico, em todo o caso ético, não esgotava as potencialidades políticas do devir nem o apresentava como um projeto efetivo para a ação. Quero dizer que não respondia à pergunta de como e em que sentido era possível libertar a potência de um impessoal no pensamento.

De diversos modos, o problema continuou operando na obra de Deleuze até ao final. E do final, precisamente, chega-nos uma pista para a resolução do enigma e a politização da questão da libertação de um impessoal pelo devir. Em *L'Abécédaire*, com

---

42 Do mesmo modo que o singular, esse indefinido com o qual Deleuze caracteriza o impessoal – um/uma – não carece de determinação. Pelo contrário, “é a determinação do devir, a sua potência própria, a potência de um impessoal que não é generalidade, senão uma singularidade no ponto mais alto: por exemplo, não fazemos *o* cavalo, como também não imitamos *tal* cavalo, senão que nos tornamos *um* cavalo, alcançando uma zona de proximidade na qual já não podemos distinguir entre nós e aquilo em que nos estamos a converter” (DELEUZE, 1993, p. 86).

efeito, Deleuze diz que uma das coisas que o fascinaram sempre nos animais é o fato de que o mundo em que vivem, sendo extraordinariamente limitado – um animal pode definir-se apenas por uma série de reações a uns poucos estímulos definidos por vetores, intensidades etc. –, pode chegar a ser de uma enorme potência. E estes escassos afetos impessoais que definem o mundo de um animal podem ser-nos de uma grande utilidade, porque podem ensinar-nos a fazer o movimento, isto é, a relacionarmo-nos com um território, a traçar uma linha de fuga, a cortar ou resistir um fluxo, a aproveitar ou sobrelevar uma força. Como um animal, por exemplo, “que não pode senão adotar o movimento que lhe bate, para melhor voltar sobre si, contra si, e encontrar uma saída [...] pode ensinar-nos um mecanismo de defesa, mesmo modesto, mesmo a-significante” (DELEUZE; GUATTARI, 1975, p. 88)<sup>43</sup>. François Zourabichvili explica a figura deleuziana assimilando a política como um assunto de percepção: tendo em vista que as nossas percepções se encontram desde o começo condicionadas e sobredeterminadas pela história da nossa constituição e a atualidade do meio em que nos situamos, o caso dos animais pode oferecer o modelo de uma nova distribuição de afetos e uma nova circunscrição do intolerável, do impossível (mas também do possível). Ao aproximar-se dos animais, portanto, Deleuze procuraria um mundo de afetos e percepções alternativas, poderosas, impessoais, “que põem em questão as condições ordinárias da percepção e que implicam uma mutação afetiva. A abertura

---

43 Analogamente, refletindo em torno das metamorfoses animais de algumas tribos indígenas, Aby Warburg recorda que o seu amigo Frank Hamilton Cushing lhe teria referido uma conversa mantida com um aborígene, o qual se perguntava porque o homem tinha de considerar-se superior ao animal. De fato, o antílope não é outra coisa senão a sua corrida, mas corre muito melhor que o homem. E o urso não é outra coisa senão força, mas quanta força! Só os homens são capazes de muitas coisas; o animal, por seu lado, apenas é capaz do que é, mas totalmente. Cf. WARBURG (1988), “Reise-Erinnerungen aus dem Gebiet der Pueblos (Fragmente zur Psychologie des primitiven)”, em Ph.-A. Michaud, *Aby Warburg et l'image en mouvement*, Paris, Macula, 1998; p. 270-271. Cf. SCARSO (2004), “Fórmulas e arquétipos. Aby Warburg e Carl G. Jung”, texto disponível na web: [www.educ.fc.ul.pt/hyper/resources/dscarso](http://www.educ.fc.ul.pt/hyper/resources/dscarso).

de um novo campo de possíveis está ligada a essas novas condições de percepção: o expressável de uma situação irrompe bruscamente” (ZOURABICHVILI, 1998, p. 342).

Devir é uma relação com o não humano, com o não histórico, com o não representado, com o fora. E nessa relação, nesses encontros, digamos, com os animais (mas também com as plantas, com as minorias, com as mulheres), o que Deleuze procura é aceder a novas possibilidades de vida, modos de existência concretos, uma mutação perceptiva e afetiva capaz de nos abrir a novas relações com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o trabalho.

Devir consiste em alcançar um contínuo de intensidades onde se desfazem formas e significações, significantes e significados, em proveito de uma matéria não formada, fluxos desterritorializados, signos a-significantes. E isso para fazer um movimento, traçar uma linha de fuga, ir mais longe na desterritorialização. Exemplo de Kafka: “Gregor devém uma barata, não só para fugir do seu pai, mas antes para encontrar uma saída onde o seu pai não soube encontrá-la; para fugir do principal, do negócio e dos burocratas; para alcançar essa região onde a única coisa que a voz faz é zumbir” (DELEUZE; GUATTARI, 1975, p. 25).

Entrando numa zona de indeterminação, onde o pensamento, a arte, o corpo, alcança um mundo de intensidades puras, de afetos impessoais, o devir transborda, por excesso ou por defeito, o solo representativo do padrão majoritário.

Nesse preciso sentido, Guattari procurava redefinir a atividade política como um processo de singularização (individual e coletiva). Para Guattari a única libertação possível passa por uma modificação profunda das nossas subjetividades, isto é, das nossas formas de sentir e de pensar, mas também de nos agenciarmos como grupo. Devir, nesse registo, passa pela procura de uma mudança subjetiva, da criação de “territórios existenciais” através do que insiste, em nós e fora de nós, de singular, de impessoal, de não representado. E essa procura e promoção de figuras novas da subjetividade

constitui, para Guattari, a única alternativa para uma resistência política efetiva às clivagens históricas e às segregações sociológicas (GUATTARI, 1992, p. 186-187). As transformações das relações de força a nível macropolítico, sem isso, não têm outro sentido senão o da reprodução dos dispositivos de poder e de saber existentes.

Está fora de questão, evidentemente, que devir-animal seja qualquer coisa parecida com tornar-se um animal. Imitar um cão, por exemplo. A radicalidade do vocabulário, porém, leva Deleuze e Guattari a multiplicar as advertências ao longo de todos os seus trabalhos. Cito algumas, para ilustrar: “devir animal não consiste em tornar-se o animal ou em imitá-lo” (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 291); “não se trata da parecença entre o comportamento de um animal e o de um homem [...] nunca [é] uma reprodução ou uma imitação” (DELEUZE; GUATTARI, 1975, p. 40, 25); “devir não é alcançar uma forma (identificação, imitação, mimese)” (DELEUZE, 1993, p. 11); “os devires não são fenômenos de imitação nem de assimilação” (DELEUZE; PARNET, 1977, p. 9). A linha de transformação marcada por um devir implica a procura de uma modificação das nossas subjetividades numa situação de opressão ou beco sem saída, mas isso não significa de nenhum modo que passe pela procura de uma semelhança com os animais, as plantas etc. Toda a questão se joga menos na imitação de um comportamento ou de uma série de atitudes – imitar a criança, o louco, a mulher, o animal, o gago ou o estrangeiro –, que na invenção, a partir do que de singular e impessoal há em tudo isso, de novas forças e de novas armas.

Em segundo lugar, devir-animal também não quer dizer que devir implique que algo se converta efetivamente num animal. O inumano que se põe em jogo no devir tem por razão a necessidade de romper ou resistir a uma situação humanamente insuportável, mas esse inumano ou sobre-humano não implica de nenhum modo, como assinala Keith Ansell Pearson, deixar o humano atrás, significa, simplesmente, procurar a expansão do horizonte da nossa experiência (PEARSON, 1999, p. 20). Devir é abrir-nos ao animal, ao vegetal, ao inorgânico, enquanto movimentos de individuação

alternativos, para além das condições históricas que nos levaram a ser o que somos e encontrar-nos na situação na qual nos encontramos. Deleuze e Guattari escrevem (1985, p. 291):

o homem não devém “realmente” animal, do mesmo modo que o animal não devém realmente outra coisa [...] É uma falsa alternativa a que nos faz dizer: ou se imita, ou se é. [...] O devir pode e deve ser qualificado como devir-animal, sem que tenha um termo que seria o animal devido. O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que devém; e, simultaneamente, o devir-outro do animal é real sem que esse outro seja real.

De fato, nos processos de devir efetivos os termos só têm valor pela composição de velocidades e afetos que põem em jogo novos modos de individuação ou novos territórios existenciais. Como o ladrar do cão que não tem para Kafka um significado senão em função de uma escansão a-significante da língua que lhe é impossível fazer funcionar significativamente na situação que se encontra (judeu-checo escrevendo em alemão): “já não há nem homem, nem animal, já que cada um desterritorializa o outro, numa conjunção de fluxos, num contínuo de intensidades reversível” (DELEUZE; GUATTARI, 1975, p. 40).

Em terceiro lugar, devir não é um mero jogo de palavras, não é uma figura retórica. O devir não é, sob pena de perder toda a sua efetividade, uma metáfora: “O animal não fala ‘como’ um homem [...] as próprias palavras não são ‘como’ animais” [...] *A metamorfose* é o contrário da metáfora” (DELEUZE; GUATTARI, 1975, p. 40).

E, sobretudo, sobre todas as coisas, devir não é um estado meramente psíquico, uma fantasia, devir não se produz na imaginação. Os devires animais não são sonhos nem fantasmas. São perfeitamente reais (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 291). Esses processos de redefinição da subjetividade e da língua são materialmente efetivos, e têm efeitos constatáveis, por exemplo, na ordem da reconfiguração da sintaxe de uma língua dada.

Dito isso, procuremos uma definição provisória. Como assinalamos, longe de definir-se por uma semelhança ou uma identidade formal, os devires caracterizam-se pela entrada numa zona de proximidade – uma espécie de proximidade *contra natura* de heterogêneos –, mas de tal modo que a proximidade se torna problemática – a zona de proximidade se torna uma zona de indiscernibilidade, de tal modo que, por um momento, já não cabe distinguir os termos –, uma zona de indiferenciação – na qual não há comunidade formal nem substancial, mas apenas uma coincidência no movimento, uma concorrência nas relações e uma contemporaneidade na superação de umbral e da realização de intensidades –, de tal sorte que essa zona resulta também zona de diferenciação, sendo que os termos, mesmo quando não sofram a menor mudança do ponto de vista da forma, entram numa síntese de heterogêneos que muda tudo do ponto de vista da relação. Logo, menos a aquisição de certos caracteres formais, que a entrada numa zona de proximidade, dentro da qual se articula uma relação de movimento e de repouso, produzindo uma comunicação entre elementos historicamente desligados, dupla captura ou evolução a-paralela, núpcias *contra natura* ou entre dois reinos incomensuráveis, num esquema de evolução que rompe com o modelo arborescente da história, atuando de imediato no heterogêneo e saltando de uma linha já diferenciada para outra, emaranhando as árvores genealógicas. E em tudo isso, tanto se produz uma criação, como surge uma novidade ou se ata uma resistência.

Tomo literalmente uma definição deleuziana; o texto é de *Mille Plateaux* e diz:

Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se desempenha, extrair partículas, entre as quais se instauram relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão, as mais *próximas* ao que se está a devir, e graças às quais se devem (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 334).

O devir realiza assim a conexão não convergente de dois ou mais termos heterogêneos, através da qual se torna possível uma circulação de elementos, fluxos e forças que a história ou a natureza

dos termos não deixava prever, e que é capaz de produzir, ou pelo menos propiciar, tanto a complicação do tempo como a realização de uma mais-valia não histórica.

Na natureza, o exemplo de devir por antonomásia está dado pelos fenômenos de simbiose. Assim, no referido caso da vespa e da orquídea (que Deleuze toma, como Villani assinalou antes que ninguém, de Proust), a orquídea entra num devir-vespa, como escapatória para um beco sem saída imposto pela sua história genética, o qual não tem por fim a sua transformação num animal real, ainda que no devir *aprisione* uma vespa; o devir-vespa da orquídea é simplesmente uma síntese de elementos heterogêneos que, graças à desterritorialização dos seus órgãos sexuais (e à correspondente reterritorialização dos da vespa nela), permite traçar uma linha de fuga, que tem como consequência final uma (pro)criação e uma (re)produção que procede, não segundo uma linha de sucessão, mas segundo uma lógica de cruzamentos mais ou menos contingentes (rizomática), que deixam sempre um lugar para o surgimento do novo. Dizem Deleuze e Guattari (1985, p. 17):

A orquídea desterritorializa-se ao formar uma imagem, um decalque de vespa; mas a vespa reterritorializa-se nessa imagem. Porém, também a vespa se desterritorializa, devém uma peça no aparelho de reprodução da orquídea; mas reterritorializa a orquídea ao transportar o pólen. A vespa e a orquídea fazem rizoma, enquanto que heterogêneos. [...] Não há imitação nem semelhança, mas surgimento, a partir de duas séries heterogêneas, de uma linha de fuga composta por um rizoma comum que já não pode ser atribuído nem submetido a significante algum.

Apesar da sua aparente extravagância no contexto da redefinição da filosofia, o caso da vespa e da orquídea oferece a Deleuze, como veremos, uma das figuras mais poderosas na postulação da nova configuração do pensamento que persegue sistematicamente ao longo de toda a sua obra. Em primeiro lugar, pelo carácter involuntário que implica esse particular caso de simbiose (a vespa devém o órgão reprodutor da flor sem consciência de tal), isto é, na medida



em que oferece uma alternativa de colaboração ou intervenção que não passa por uma tomada de consciência (coisa que, como víamos na primeira parte, é fundamental para Deleuze). E, em segundo lugar, porque a mudança implícita no fenômeno é puramente relacional e, se modifica as relações entre os termos (que devêm outros, mas nas suas costas), não implica uma ideia de totalidade ou uma teleologia qualquer para dar conta da mudança (segundo preceito para romper com as filosofias da história, que analisávamos especialmente na segunda parte). O que tem por corolário, como assinala Villani (1999), jogando com as palavras, um deslocamento correlativo do *pensamento da mudança*: do *esse* (essência) ao *essaim* (enxame). Agenciamento por excelência, onde o eventual e o coletivo se conjugam numa figura fragmentária ou não totalizável, apenas durante o tempo necessário para produzir uma ação estratégica.

## Literatura e devir

Esses “amores abomináveis” não esgotam o conceito de devir, ainda que possam dar-nos um modelo para a criação, e para a resistência. Porque para Deleuze o devir é, antes de mais, um conceito da arte e do pensamento contra a ordem arborescente do mundo e da história da cultura. Por outra parte, é na arte, particularmente na literatura, e mais especificamente ainda na obra de Kafka, que Deleuze reconhece os casos de devir mais interessantes. Toda uma série de devires que respondem, dessa vez, a um beco sem saída traçado sobre a própria língua. Devires-animais que operam para extrair da língua certos elementos heterogêneos (o ladrar do cão, a tosse do macaco, o zumbido do escaravelho) capazes de transbordar a significação e a sintaxe historicamente sobredeterminada do alemão de Praga. Deleuze e Guattari escrevem: “No devir-rato há um silvo que arranca às palavras a sua música e o seu sentido. No devir-macaco há uma tosse que arrasta a voz e deforma a ressonância das palavras” (DELEUZE; GUATTARI, 1975, p. 24). O animal não fala “como” um homem, mas extrai da linguagem tonalidades a-significantes; e as próprias palavras não são “como” animais, mas

trepam por sua conta, ladram e pulam, já que são cães propriamente linguísticos, insectos ou ratos. Trata-se de um *uso intensivo* a-significante da língua.

A literatura em geral, e o caso de Kafka em particular, não são exemplos quaisquer. Porque transbordar a língua, a língua historicamente sobredeterminada, para traçar uma linha de fuga e dar voz a uma minoria subjugada, oprimida ou assimilada por uma maioria qualquer, é, para Deleuze, próprio de qualquer devir. Encontrar uma saída para a língua, para a escrita, para o pensamento, através de pontos de subdesenvolvimento, de involução, de não cultura, lugares onde, por exemplo, um animal se conecta: “Ao inumano das ‘potências diabólicas’ responde o sub-humano de um devir-animal: devir-coleóptero, devir-cão, devir-macaco, ‘levantar primeiro a cabeça derrubando tudo’ antes de agachar a cabeça e continuar a ser burocrata, inspetor ou juiz e sentenciado” (DELEUZE; GUATTARI, 1975, p. 24).

Assim voltamos a instalar-nos no problema político que aparentemente dava origem à questão do devir na filosofia deleuziana, que se apresentava, em princípio, como uma questão de minorias. Digo “em princípio” porque, de fato, a verdade é que o devir constitui para Deleuze, menos uma saída para as minorias, que uma saída menor virtualmente ao alcance de todos – devir-minoritário diz respeito a todo o mundo, na medida em que cada um constrói a sua variação em redor da unidade de medida despótica (DELEUZE; BENE, 1979). Se as minorias são importantes é menos por representarem um modelo que por constituírem um meio propício para a proliferação dos devires, para o traçado de linhas de fuga e a subversão dos modelos majoritários. Porque do mesmo modo que se devém animal, também, e mais geralmente, se devém sempre menor – mulher, índio, negro, *sudaca*:

só uma minoria pode servir de meio ativo para o devir, mas em tais condições que por sua vez deixa de ser um conjunto definível com relação à maioria. O devir-judeu, o devir-mulher etc., implicam, pois, a simultaneidade de um duplo movimento,

pelo qual um termo (o sujeito) se subtrai à maioria, e outro pelo qual um termo (o meio ou o agente) sai da minoria (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 357).

Mesmo quando o menor não se reduz às minorias, não é possível negar a relação estreita que existe entre ambos os termos. Deleuze recorre às minorias (em detrimento dos animais) para esboçar a dimensão estritamente política do conceito de devir como devir-menor (se é que os animais definem mais claramente a dimensão ética do devir). Por que as minorias? Porque escapam à sua própria formalização, não são representáveis nem numeráveis, e, sobretudo, porque não são totalizáveis. As minorias opõem-se às majorias na mesma medida em que o menor se opõe a qualquer forma de totalização. E o devir, enquanto conceito político específico, repousa sobre essa convicção profundamente deleuziana que poderia definir, também, a inaturalidade. A história, e em geral a representação, são conceitos que aspiram à totalidade, mas a realidade, para Deleuze, não é totalizável de nenhuma maneira (daí, por exemplo, a progressiva transformação do projeto empírico-transcendental numa física dos agenciamentos).

Para Deleuze, como assinala Žižek, o fato de que não posamos nunca “conhecer completamente” a realidade não é um signo da limitação do nosso conhecimento, mas o signo de que a própria realidade é “incompleta”, aberta, uma atualização de um processo virtual subjacente em permanente devir ou, para utilizar a linguagem que Žižek detesta, em fuga permanente. Essa impossibilidade de totalização é, para Deleuze, não negociável. Pelo menos, se o que pretendemos é pensar a mudança e o movimento:

erra-se com o movimento, porque concebe-se um Todo, supõe-se que “tudo está dado”, enquanto que o movimento só se realiza quando o todo não está dado nem pode dar-se. Enquanto se concebe o todo como dado na ordem eterna das formas e das posses, ou num conjunto de instantes qualquer, então o tempo já não é senão, ou a imagem da eternidade, ou a consequência do conjunto: já não há lugar para o movimento real (DELEUZE, 1983, p. 17).

Politicamente, portanto, as minorias são o meio onde melhor se entra em contato com essa impossibilidade de totalização que constitui um dos atributos essenciais da realidade ocultados com mais insistência pelo historicismo. As minorias – como na sua medida e contextualmente os animais ou as mulheres – dão conta melhor que nenhum outro fenômeno dessa brecha ou linha de fuga que permanentemente atravessa a história (isto é, da abertura essencial da mesma). De fato, as minorias não têm história, no sentido mais estrito que se possa dar a semelhante afirmação, ora porque são ignoradas pelas representações maioritárias, ora porque ao alcançar uma representação são forçadas a pôr de lado aquilo que efetivamente as torna menores (essa instabilidade ou variação contínua que lhes é própria) dando lugar a uma série de novas menoridades (constituídas por todos aqueles que são postos de lado no ato de inscrição na história maioritária) que novamente são atiradas para além do domínio da história e da representação política em geral. Nessa mesma medida, põem em questão, de fato, uma completude que Deleuze nega à história de direito, constituindo zonas de indeterminação no quadro de uma história que se pretende bem fechada (e é só nesse sentido que Deleuze associa as minorias aos espaços de liberdade, como curto-circuito da ordem linear da causalidade física ou da temporalidade cronológica historicista). Apelar a essas singularidades, individuais ou coletivas, implica, portanto, apelar a uma parte da realidade que não se deixa reconduzir a nenhuma totalização (o menor é sempre uma multiplicidade não numerável) e, portanto, implica sempre uma subversão a respeito das representações totalizadoras (ou totalitárias). Linha de fuga e rarefação do espaço histórico, representativo e político, concorrem assim no estatuto ontológico particular do que aparece ou se dá de um modo privilegiado nas minorias e que, nessa mesma medida, é retomado por Deleuze e Guattari na definição do menor como zona de indiscernibilidade, espaço de variação contínua ou linha de transformação. O menor constitui um meio, não um paradigma. As minorias, os nômadas, os animais, as plantas, são menos figuras paradigmáticas que uma zona de proliferação de resistências e de linhas de fuga. O

paradigma, o modelo, não é próprio do menor, mas do majoritário, do estabelecido, do sedentário, do humano, em todo o caso do divino. O menor é um meio. O meio, ou a substância, de qualquer devir. Ou, como sugere Keith Ansell Pearson, é essa multiplicidade, *essas* multiplicidades, sem centro de unificação (ou totalização), compostas por termos heterogêneos em simbiose e continuamente em transformação, em contato com as quais o pensamento pode encontrar uma solução para a série de impossibilidades que o definem num momento e num lugar dados. Porque a história existe, mas não como totalização ideal. Pelo contrário, a história tem que ser considerada, para além de qualquer totalização, sobre um plano no qual concorrem também minorias em variação contínua e devires de todo o tipo. Linhas de transformação que, se não dão conta de todas as estratificações representativas, certamente pontuam-na, enredando as linhagens genealógicas e enfraquecendo continuamente qualquer dialética historicista que pretenda sancionar de direito o que dificilmente consegue impor de fato. Isto é, os devires não podem ser apresentados como uma verdade ou processo universal, divorciados de forças históricas particulares (são elaborados por Deleuze, precisamente, contra isso), mas isso não impede que possam ser trabalhados produtivamente em contextos históricos específicos (envolvendo, por exemplo, uma política de gênero ou de raça).

No fundo, como diz Deleuze, essa não totalizabilidade ou não numerabilidade do menor que é posta em jogo a partir do conceito de devir, faz que mesmo a tentativa de dar um modelo ao devir, fazer do devir um modelo, constitua em si um verdadeiro paradoxo. Só um animal, uma mulher, um pária, uma minoria podem servir de meio ativo para o devir, só o menor é grande e revolucionário, mas devir-menor é algo que é produzido em cada caso, como se estivesse sempre por fazer-se, sempre incompleto, sempre em transformação. No limite, é necessário dizer que se trata menos de entrar numa zona de intercâmbio com as minorias dadas historicamente que de descobrir que cada qual tem um Sul e um terceiro mundo, ou, melhor ainda, que está constituído por pontos de não cultura e de subdesenvolvimento, e atravessado por linhas através das quais uma língua

se escapa, um animal se enxerta, um dispositivo se conecta, e uma saída se esboça para o corpo, para a escrita ou para o pensamento. Deleuze escreve:

menoridade tem dois sentidos, sem dúvida ligados, mas muito distintos. Menoridade designa por um lado um estado de fato, ou seja, a situação de um grupo que, seja qual for o seu número, está excluído da maioria, ou incluído, mas como uma fração subordinada por relação a um padrão de medida que faz a lei e fixa a maioria. Pode-se dizer, neste sentido, que as mulheres, as crianças, o Sul, o terceiro mundo etc., são ainda as minorias, por numerosas que sejam. Há, contudo, a seguir, um segundo sentido: menoridade já não designará um estado de fato, mas um devir no qual nos comprometemos. [...] Neste segundo sentido, é evidente que a minoria é muito mais numerosa que a maioria. Por exemplo, no primeiro sentido, as mulheres são uma minoria; mas, no segundo sentido, há um devir mulher de todo o mundo, um devir-mulher que é como a potencialidade de todo o mundo, e as mulheres não tendem menos a devir-mulher que os próprios homens (DELEUZE-BENE, 1979, p. 129).

Num certo sentido, o sujeito de um devir é sempre “homem”, um indivíduo inscrito numa moiraria que entra por alguma razão num devir-minoritário que o arranca da sua identidade maior.

Menoridade designa a potência de um devir, enquanto que maioria designa o poder ou a impotência de um estado, de uma situação, de uma história. E no jogo desses dois termos não complementares, o pensamento, a arte e a filosofia podem surgir como potências políticas específicas. Por um lado, não pensamos sem nos converter noutra coisa, em algo que não pensa, um animal, um vegetal, uma molécula, uma partícula, uma mulher, um negro, que voltam ao pensamento e o re lançam; e, nesse sentido, o menor, os animais, as minorias, são de uma importância fundamental para o pensamento, como a possibilidade de uma vida para o pensamento, ou, melhor, da “aquisição de uma clandestinidade”; assim, a escrita é inseparável de um devir, sempre inacabado, sempre em curso, como um passo de vida (devir-mulher, devir-animal, devir-vegetal), que atravessa

o pensado e o pensável lançando-o para além dos seus condicionamentos históricos e dos seus compromissos políticos. Por outro lado, em virtude de que qualquer devir é duplo, um processo de dupla captura, essas minoridades ganham qualquer coisa do pensamento, tiram partido, para dizê-lo de algum modo, com a entrada da filosofia ou da arte numa zona de indiferenciação consigo próprias; e, nesse sentido, o pensamento, a literatura, a arte, a filosofia, são de uma importância fundamental para as minorias. Porque o pensamento – a arte ou a filosofia –, não entra num devir minoritário, com tudo o que isso implica para si, sem passar a funcionar, ao mesmo tempo, como uma máquina de expressão que ultrapassa ou se adianta com respeito ao momento histórico das minorias em jogo, fazendo que entrem numa linha de fuga ou de transformação.

Apenas nesse sentido o pensamento como criação pode aparecer como a contracapa do pensamento como genealogia. Enquanto que a genealogia retrocede, pelo trabalho crítico, das formações conceptuais ou artísticas para um terreno de proveniência ou de transformação, a criação se lança, através de um movimento projetivo, para uma reconfiguração dos territórios que habita a partir dos conceitos e das obras que é capaz de produzir.

Em 1987, Mario Vargas Llosa publicava um romance difícil de classificar, que abordava a problemática da transformação, e dos devires, e da saída da história, de uma forma problemática. Em *El hablador*, com efeito, duas séries paralelas de relatos entrecruzam-se, menos confluindo numa trama bem historiada, que alternando-se no tecido de uma realidade que não tem em todos os lados o mesmo sentido. Assim, enquanto que a primeira das séries nos conta uma história de impossibilidades e de becos sem saída nas fronteiras do Peru, a segunda nos fala sobre o devir-nômade e a fuga possível de uma tribo dispersa no coração da selva amazônica.

Tomemos a primeira das séries. Vargas Llosa nos situa num período mais ou menos determinado entre as décadas de 1950 e de 1980. O narrador, de viagem pela Europa, fala com a perspectiva que dão os anos. As personagens principais do seu relato são

basicamente duas. Por um lado, estão os “machiguengas”, uma tribo nômade do Alto Urubamba (Amazônia), cujo número mal se calcula entre os quatro e cinco mil. Ainda que praticamente não tenham sido estudados, sabemos que não têm caciques e não reconhecem outra autoridade além da de cada pai na sua própria família, que falam uma língua arcaica, na qual uma palavra composta por muitas outras podia expressar um vasto pensamento, que possuem, por fim, uma cosmogonia fluvial. Também, e entramos aqui na parte mais interessante do relato, que, para além dos bruxos e curandeiros comuns a quase todas as tribos amazônicas, um elemento se destaca dentro da sua sociedade: “o falador”, em cuja voz encontram um vínculo aglutinante essas gentes dadas à dispersão da selva – “seiva circulante que fazia dos machiguengas uma sociedade, um povo” (VARGAS LLOSA, 1987, p. 91). Igualmente importante, em todo o caso, para a consecução do relato, é o modo como se coloca a situação dos machiguengas na História. Desde o princípio apresentam-se como os últimos vestígios de uma civilização amazônica, que desde o seu choque com os Incas, derrota após derrota, se teria extinguido paulatinamente. Expostos ao perigo da desintegração, os poderes da atualidade parecem disputar os seus restos; escravagistas, evangelizadores, etnólogos, de um ou de outro modo acabaram por fraturar o povo: matando uns, convertendo outros, aculturando – por fim – os últimos. O progresso, como dizia Marx, chega escorrendo sangue. *A História apresenta-se-lhes como uma série de impossibilidades*. Por outro lado, em segundo lugar, está Saúl Zuratas, de pai judeu, mas de mãe *goie*, a quem uma mancha de nascimento marca o rosto<sup>44</sup>; primeiro etnólogo, mais tarde indigenista, seduzido pela cultura das tribos amazônicas, se encontra também encurralado pela história numa série de impossibilidades: impossibilidade de integrar a

---

44 Vargas Llosa verá nestes elementos – o sangue impuro e a mancha de nascimento – a própria possibilidade do devir de Zuratas. Como Deleuze diz: “não devemos menores, senão pela constituição de uma desgraça ou deformidade” (DELEUZE; BENE, 1979, p. 98); “qualquer coisa, o mais inesperado, o mais insignificante, pode precipitar-nos num devir. Não se desviarão da maioria sem um pequeno detalhe que começa a crescer e os arrasta” (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 357).



comunidade judaica de Lima (que não aceita a sua mãe), impossibilidade de fazer a *aliá* (por empatia com as minorias palestinas), impossibilidade de ser um peruano como os demais (pela marca que traz no rosto), impossibilidade de *não* pertencer a um povo.

Mas as séries, como assinalávamos, são duas. Tomemos agora a segunda. O ponto de vista do narrador, então, parece estar fora da história, ou, melhor, pertencer a uma dessas sociedades que Lévi-Strauss denominava “frias” ou “sem história”. É tentador assimilar as personagens dessa série aos da primeira; uma série de singularidades repetem-se efetivamente e somos levados a reconhecer certos lugares comuns (o falador traz uma marca no rosto, a tribo conhece a dispersão e o sofrimento etc.). Certos elementos, porém, levam-nos a considerar as coisas de outra maneira ou de outra perspectiva. Para começar, os nomes próprios desaparecem e as identidades pessoais diluem-se: todos os machiguengas são Tasurinchí, iguais ao deus que os soprou, e não se distinguem senão de uma maneira que é sempre provisional, relativa, transeunte: quem chega, quem parte, quem acaba de morrer, quem desce de canoa, quem disparou uma flecha. Em seguida, a temporalidade parece alterada, abrindo-se a uma ordem de processos em constante transformação, como se as coisas se repetissem, se retomassem, voltassem sobre as demais, recomeçassem sem cessar. Por fim, tanto a tribo/machiguengas como o falador/Zuratas parecem ter entrado num bloco de devir, no qual carece de sentido qualquer separação (ainda que se possam distinguir muitas coisas), e do qual nenhum dos termos sairá intato (devir-indígena de Zuratas, devir-nômade dos machiguengas). Com efeito, os machiguengas não arrastam Zuratas num devir-indígena sem que este os atire a um devir-nômade correlativo, sempre mais longe na empresa de caminhar (é que a tentação de se deterem, de voltarem a ser sedentários, ameaça os machiguengas continuamente, e inclusive ao falador, de quem os machiguengas necessitam para relançar o movimento).

Certamente, de uma perspectiva histórica, as coisas parecem poder ser explicadas do ponto de vista de uma conversão e de uma assimilação correlativa:

Visto pela perspectiva do tempo, sabendo o que lhe sucedeu depois, posso dizer que Saúl experimentou uma conversão. Num sentido cultural e porventura também religioso. [...] O que devia ser, a princípio, um movimento de curiosidade intelectual e de simpatia pelos hábitos de vida e a condição machiguenga, foi, com o tempo, à medida que os conhecia melhor, aprendia o seu idioma, estudava a sua história e começava a partilhar a sua existência por períodos mais e mais longos, tornando-se uma conversão, no sentido cultural e também religioso do termo, uma identificação com os seus costumes e tradições nas quais – por razões que posso intuir mas não perceber por completo – Saúl encontrou um sustento espiritual, que não encontrava nas outras tribos de peruanos – judeus, cristãos, marxistas etc. – entre as quais tinha vivido (VARGAS LLOSA, 1987, p. 22, 23).

Podem procurar-se, inclusive, coincidências ou pontos de comunicação entre ambas as histórias para explicar esse momento de graça:

Ter ouvido, na sua casa, no colégio, na sinagoga, nos inevitáveis contatos com outros membros da comunidade, tantas histórias de perseguição e de diáspora, as tentativas de submissão da fé, da língua e dos costumes judeus por culturas mais fortes, tentativas às quais, ao preço de grandes sacrifícios, o povo judeu teria resistido, preservando a sua identidade, não explicava, ao menos em parte, a defesa recalcitrante que fazia Saúl da vida que levavam os peruanos da Idade da Pedra? (VARGAS LLOSA, 1987, p. 97).

Mas desse ponto de vista não se explica completamente que a mudança tenha sido dupla, e a conversão completa, não se entende como a tribo possa ter ganho um novo movimento e Zuratas ter-se tornado um verdadeiro falador,

porque converter-se num falador era acrescentar o impossível ao que era apenas inverosímil. Retroceder no tempo, das calças e da gravata até ao tapa-rabos e à tatuagem, do castelhano à

crepitação aglutinante do machiguenga, da razão à magia e da religião monoteísta ou do agnosticismo ocidental ao animismo pagão, é difícil de tragar mas ainda é possível, com certo esforço de imaginação. O outro, porém, opõe-me uma treva que quanto mais trato de perfurar mais se adensa. Porque falar como fala um falador é ter chegado a sentir e viver o mais íntimo desta cultura, ter calado os seus segredos, chegado ao cerne da sua história e da sua mitologia, somatizando os seus tabus, reflexos, apetites e terrores ancestrais. É ser, da maneira mais essencial que é possível, um machiguenga de raiz, outro mais da antiquíssima estirpe (VARGAS LLOSA, 1987, p. 233).

E isso tudo, sempre do ponto de vista da história, é evidentemente impossível.

Vargas Llosa nos oferece, porém, no reverso da série histórica, nos relatos que compõem a arenga do falador, pistas para repensar o problema. Uma verdadeira multiplicidade de devires, mas, sobretudo, o protocolo de um devir fundamental no qual Zuratas não devem-falador sem que o povo dos machiguengas seja relançado, reinventado pelo trabalho da fabulação, sem que entre num devir-nômade, incomensurável com a sua história passada de nômade. E isso é visível, em princípio, a partir de certos elementos excêntricos que o falador vai introduzindo nos seus relatos (a história do povo judeu, a história do Cristo, a história de Gregor Samsa, enfim, a sua própria história).

Porque se, ao menos em primeira instância, é manifesta a transformação que se opera sobre Zuratas, é necessário pôr em relevo que a sua transformação implica ao mesmo tempo uma transformação correlativa dos machiguengas como povo. Nesse sentido, o falador é “uma prova palpável de que contar histórias pode ser algo mais que uma mera diversão [...] algo primordial, algo do qual depende a própria existência de um povo” (VARGAS LLOSA, 1987, p. 97). E o falador/Zuratas não é a expressão de uma mudança e de um movimento sem ser ao mesmo tempo a expressão de um imperativo de movimento e de mudança para os escutadores/machiguengas. Como disse o falador:

“Meteste-te tão para dentro que aqui sim, não chegarão nunca os *viracochas*”, disse-lhe. “Chegarão”, respondeu-me. “Pode ser que tardem, mas aparecerão também por aqui. Tens que aprender isso, Tasurinchi. Eles chegam sempre onde estamos. Foi assim desde o princípio. Quantas vezes tive que me ir porque chegavam? Desde antes de nascer, parece. E assim será quando me vá e volte, se a minha alma não ficar nos mundos de além. Sempre estivemos indo porque alguém vinha. Em quantos lugares vivi? Quem sabe, mas foram muitos. “Vamos procurar um lugar tão difícil, tão emaranhado, ao qual nunca chegarão”, dizendo. “Ou, se chegam, no qual nunca quererão ficar.” E eles sempre chegavam e sempre queriam ficar. É coisa sabida. Não há engano. Virão e eu me irei. É mau isso? Será bom, se calhar. Será o nosso destino, Tasurinchi. Não somos os que caminham? Haverá que agradecer aos mashcos e aos punarunas, então. Também aos viracochas. Invadem os sítios onde vivemos? Obrigam-nos a cumprir a nossa obrigação. Sem eles nos corromperíamos. O sol cairia, talvez. O mundo seria obscuridade; a terra, de Kashiri. Não haveria homens e sim tanto frio” (VARGAS LLOSA, 1987, p. 133).

Será necessário dizer que esse imperativo, como um mandamento, senão no seu conteúdo, ao menos na sua forma de expressão, vem de outro lado que não dos machiguengas e das selvas amazônicas? Não são evidentes os ecos da errância da escrita kafkiana? “Um seripigari disse-me: “O pior dano não é nascer com uma cara como a tua; é não saber a sua obrigação.” Não se igualar com o seu destino, não é? Isso ocorria-me antes de ser o que sou agora. Era apenas envoltório, uma casca, corpo do qual se foi a sua alma pelo alto da cabeça. Também para uma família e para um povo será o pior dano não saber a sua obrigação. [...] Quem é mais puro e mais feliz renunciando ao seu destino? Ninguém. Seremos o que somos, melhor. Quem deixa de cumprir a sua obrigação para cumprir a de outro, perderá a sua alma. E o seu envoltório também, talvez, como o Tasurinchi-Gregor que se tornou chicharra-machacuy naquela má viagem. Será que quando alguém perde a sua alma, os seres mais repugnantes, as alimárias mais daninhas farão a sua guarida no corpo vazio. À mosca come-a o moscardo; ao moscardo o passarinho; ao passarinho a víbora. Queremos que nos comam?

Não. Queremos desaparecer sem deixar rasto? Também não. Se nos acabamos, acabar-se-á o mundo também. É melhor continuar a caminhar, parece” (VARGAS LLOSA, 1987, p. 207-212).

Existe na América Latina uma longa tradição literária associada aos impasses da história. Por inumeráveis motivos, as impossibilidades sucederam-se e perpetuaram-se ao longo das últimas décadas com uma lógica de ferro, e a literatura, do seu modesto lugar, talvez tenha sido a única com força, ou com inteligência, ou simplesmente com astúcia para esboçar um mapa da situação, e ainda para reagir e, porque não, quando possível, para encontrar uma saída, traçar uma linha de fuga, um plano de evasão.

O realismo mágico, por exemplo, constituiu-se em torno de uma situação deste tipo, e levantou, com enorme lucidez, a questão das impossibilidades que nos espreitam na História. Verdadeira ficção materialista, que não confundiu nunca os problemas sobre os quais regressamos sempre com uma espécie qualquer de conflito interior (culpa, ressentimento ou má consciência). Mas o realismo mágico, que abordava com tanta sagacidade a realidade, mesmo nas suas arestas mais duras e nas suas contradições mais agudas, falhava na hora de propor uma saída. Mágico, se esse realismo compreendia perfeitamente que a solução passava por deslocar os problemas para fora da história, não deixava de confundir esse deslocamento com uma negação absoluta desta história, que implicava sempre e ao mesmo tempo uma negação absoluta do mundo, quando o mundo era a única coisa que nos restava.

Assim, nos grandes autores do gênero, como Gabriel García Márquez, ou nos seus nem sempre bem-sucedidos epígonos, como Laura Esquivel, a saída implica muitas vezes uma transformação que nos põe fora do mundo e que na generalidade dos casos passa pela morte (*El amor en los tiempos del cólera*, *Como agua para chocolate*). O que a realidade torna impossível, a morte o facilitará noutro lado, parecem dizer-nos, como se nos chamassem, no fundo, à resignação aqui. Mas nós nem a morte nem a esperança de outro mundo

podemos aceitar. Pelo menos depois de fazer uma avaliação tão realista do estado das coisas.

Vejam um exemplo. Um homem conhece uma mulher. A diferença de classes ou os preceitos familiares tornam impossível a relação. Um realismo qualquer, então, sem suprimir o desejo, mesmo aberrante, dos protagonistas, fará a história do progresso das impossibilidades da consecução do mesmo. O realismo mágico, por outro lado, manterá viva a esperança de uma circunstância capaz de destravar a situação. Porém, essa circunstância tende a coincidir com o sacrifício ou com o martírio dos protagonistas, que acabam por tornar possível o seu desejo apenas na morte, ou, se se prefere, para além da morte.

Não pode o realismo latino-americano ser outra coisa? Em *La tía Julia y el escribidor*, Vargas Llosa colocava os dados do conflito aproximadamente da mesma forma que no nosso exemplo: a diferença de idade e os graus de parentesco tornam impossível a consecução do desejo entre um sobrinho e a sua tia. Mas eis aqui que a circunstância que destravará a história vem antes que chegue a morte, não noutro mundo, mas neste, pela mão de um escritor de radioteatro que começa a ficcionar a realidade de modo excessivo, confundindo todas as histórias individuais e fazendo com que os seus elementos entrem numa zona de indeterminação, dentro da qual os condicionamentos históricos, os preceitos morais e sociais, e, em geral, a soma de todas as impossibilidades parecem apagar-se. A linha de fuga é projetada então por um certo exercício da fabulação (mas nem por isso imaginária, nem muito menos irreal), na espera de que os amantes saibam fazê-la sua (coisa que farão, oportunamente, empreendendo uma fuga em cujo movimento, sempre por recomençar, surge um lugar para o impossível).

Vargas Llosa propõe-nos uma continuação, mas ao mesmo tempo um excesso a respeito da tradição do realismo mágico. Dar-se-á continuidade ao realismo, com efeito, no traçado do mapa dos nossos desejos e das nossas impossibilidades, mas exceder-se-á esse mesmo realismo, como que por defeito, na abertura de uma saída,

que já não passará pela sublimação, nem pela fantasia, nem pela morte, nem por uma promessa qualquer de redenção, mas que se acomodará através de uma conversão problemática (devir-menor), como uma espécie de empobrecimento ou de involução que, se nos arranca da história na qual estamos ancorados, não nos atira para fora deste mundo, ainda que seja na espera de outro mundo e de outro povo que se entra em tal devir (assim, Saúl Zuratas desiste de tudo para caminhar pelas selvas da Amazônia, prolongando, contra ventos e marés – e, sobretudo, contra as próprias noções de modernidade e progresso – a tradição dessa invisível linhagem de contadores ambulantes de histórias).

O falador, o escritor, o pensador que nos propõe Vargas Llosa é de uma natureza incomensurável com a dos poetas dos quais nos fala García Marques (sempre à espera do momento justo, ainda que este pareça não chegar jamais). A expressão passa a definir-se, então, não pela sublimação dos nossos desejos historicamente irrealizáveis, mas pelo impacto que a expressão é capaz de produzir sobre a realidade – “o escritor emite corpos reais”, dirá Deleuze (1990, p. 183). Então, a realidade menor em que vivemos (ainda que apenas respiremos), deixa de adequar-se à sua representação numa história bem centrada (em todo o caso, centrada sempre noutra parte), para passar a ser entendida como um plano de evasão que deve ser constantemente relançado pelo escritor e prolongado pelo movimento das pessoas. Porque se é certo que, perante a história, devir outra coisa do que somos é a única saída, não é menos certo que estas transformações não se fazem no espelho do céu, mas no solo sempre disputado, sempre em jogo, dos territórios estabelecidos e da terra expropriada ou deserta.

Devir-menor, na escrita, como (junto a) uma tribo que devém-nômade, como (junto a) um camponês que devém-guerriheiro, na selva. Tal é a relação do trabalho da literatura com respeito a uma situação de opressão qualquer:

Artaud dizia: escrever *para* os analfabetos, falar *para* os afásicos, pensar *para* os acéfalos. Mas o que significa “para”?

Não é “dirigido a...”, nem sequer “em lugar de...”. É “perante”. Trata-se de uma questão de devir. O pensador não é acéfalo, afásico ou analfabeto, mas devém-no. Devém índio, não acaba de devi-lo, talvez “para que” o índio que é índio devesse ele próprio algo mais e se liberte da sua agonia (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 105)<sup>45</sup>.

Certamente, tudo isso tem o aspecto de uma regressão. Ou, melhor, é difícil não desconfiar da regressão que um devir-menor implica em princípio sobre o plano da representação majoritária. Porém, os processos de involução envolvidos em qualquer devir-menor, como qualquer ação subversiva, são da ordem da criação antes de serem da ordem da regressão; criação de novos modos de individuação, a partir da dissolução das formas e da libertação de singularidades materiais e expressivas, e não regressão a um estado natural ou mítico anterior (trata-se de levar a vida ao estado de uma potência não pessoal). Involução criativa, que pode abrir-nos a linhas de fuga mais ou menos criativas em situações de asfixia política onde, antes de progredirmos ou nos inscrevermos num projeto maior (a eventual síntese, caso tal coisa seja possível, das diversas linhas de fuga ou núcleos de resistência), é necessário agenciar um novo espaço ou uma nova sensibilidade para a ação e o pensamento. Como dirá Deleuze em *L'Image-temps* (1985, p. 185), “Falstaff e Dom Quixote podem parecer fanfarrões ou lamentáveis, ou *superados pela História*: [mas] são especialistas em metamorfoses da vida, opõem o devir à História. [...] têm a inocência do devir”.

É nesse sentido, repetimos, que devir-menor não é algo que apenas convenha a quem a sua própria posição de enunciação como sujeito está assegurada (os homens, as maiorias etc.). E é nessa mesma medida que críticas como a de Cindy Katz (1996, p. 494-495) falham na apreciação da política dessa perspectiva dos devires. Porque não se entra num devir-menor simplesmente para conjurar o desaparecimento de um sujeito maior. Não se entra sem procurar,

---

45 “*Escrevendo dá-se sempre a escrita aos que não a têm, mas estes dão à escrita um devir sem o qual não seria, sem a qual seria pura redundância a serviço dos poderes estabelecidos*” (DELEUZE; PARNET, 1977, p. 55).



ao mesmo tempo, o agenciamento de um espaço político *sui generis* ou de um território existencial para as minorias em questão, na medida em que esses espaços e esses territórios são os únicos lugares a partir dos quais é possível relançar o pensamento (para todos, mas sobretudo para essas minorias). Katz protesta que as minorias raciais, por exemplo (mas também as mulheres, as colônias etc.), não se encontram ainda em condições de renunciar às suas lutas específicas pela autodefinição, para reclamar posições subjetivas diferentes (posições maiores, um direito, uma representação), mas não parece compreender que se Deleuze propõe uma política do menor é justamente na medida em que essas lutas aparecem condenadas sobre o plano das representações majoritárias (condenadas a atraíçoar-se a si mesmas em nome de uma representação instaurada mais ampla, ou simplesmente a perecer). O que devir-menor significa ou pode significar politicamente é justamente isso: agenciar, a partir de uma zona de indeterminação ou involução histórica, a linha de fuga que nos abra a um novo campo de possíveis, para além dos becos sem saída nos quais a história nos encerra, a favor, esperamos, de uma história diferente por vir.

Fugir não implica renunciar à ação, ainda que possa implicar uma traição. Pelo contrário, como diz Deleuze, não existe nada mais ativo que uma fuga (DELEUZE; PARNET, 1977, p. 47-60). Ao privilegiar a ideia de um devir-menor não abrimos mão das nossas lutas políticas concretas, mas diferimos estrategicamente a luta pelos direitos e pelas representações, envolvendo-nos num movimento de individuação não representativo, ou de costas voltadas a qualquer projeto representativo, na convicção de que é necessário agenciar uma potência ou uma força específica (da qual a história nos privou, ou que alienamos nas instituições existentes) antes de reclamar uma representação apropriada. Na convicção, quero dizer, de que é politicamente mais importante agenciar de fato aquilo a que reclamamos ter direito, mesmo quando não seja senão em espaços reduzidos ou em condições inaceitáveis para o padrão majoritário. Com signos políticos incomensuráveis e em circunstâncias por completo diversas, não é um caminho semelhante o que levou os escassos

grupos minoritários que demonstraram alguma vitalidade política, nos últimos cinquenta anos, a agenciar um povo, ou uma terra, ou simplesmente um corpo com a potência suficiente para forçar uma abertura ao diálogo sobre o horizonte das instituições maioritárias?

Querem nos prevenir, certamente, sobre a violência que implica sempre um deslocamento semelhante da política. Mas a verdade é que a violência é antes própria das organizações maioritárias: violência associada a sua estruturação interna (segregação de minorias sexuais, religiosas ou raciais), ou à defesa em relação a um inimigo exterior enquanto mecanismo de segurança (que leva a aceitar a imposição da primeira para a vida em nome da necessidade da segunda para a sobrevivência). Mais geralmente, Manola Antonioli (2003, p. 175) aponta que “é inútil inverter o poder da maioria estabelecida, [é inútil] substituir um poder majoritário por outro, que por sua vez não pode senão suscitar as suas periferias e as suas minorias e assim”. A violência nos afeta a todos enquanto estamos comprometidos, de um modo ou outro, com alguma linha de menoridade, e nesse sentido nos obriga a retomar, sempre, um devir-menor que, por causa de uma estratificação qualquer, foi interrompido. A violência, portanto, a disciplina, o controlo e a segregação, não refutam a potência de uma política do menor, mas, pelo contrário, reafirmam a necessidade de que seja relançada continuamente, mesmo, e sobretudo, aí onde já teve efeito.

O maior e o menor não são termos absolutos; o maior e o menor se constituem um em relação ao outro, segundo uma espécie de diferencial. Não há minoria absoluta tal como não há democracia perfeita. Não há política para o fim do mundo. Devir-menor não é uma utopia, mas a possibilidade de alcançar uma linha de transformação em situações históricas que fazem aparecer qualquer mudança como impossível. Devir-menor não é uma verdade política universal, mas apenas uma estratégia singular não totalizável. Não responde à necessidade de integrar todas as culturas, todas as formas de subjetividade e todas as línguas num devir comum (na verdade, tergiversando Foucault, eu não sei se é possível que alguma

vez devenhamos maiores), mas, simplesmente, “justamente a ideia” para estrategicamente salvar da alienação *uma* cultura, para permitir o florescimento de *uma* subjetividade, para arrancar do silêncio *uma* língua. Não é uma solução para tudo nem para todos (e eis aqui a sua debilidade), mas pode ser a única coisa para alguns (e eis aqui a sua potência). Não a arte (*técnica*) do possível, mas a arte (*transformação*) do impossível.

Não afirmamos, portanto, o devir-menor simplesmente como pulsão generalizada de mestiçagem, mas como potência política específica. A Deleuze não assustam os fracassos ou as recaídas dos movimentos políticos, ou, melhor, o assustam menos que a paralisação de qualquer movimento. Do mesmo modo que no pensamento, na ação é necessário continuar saindo à rua, internando-se na selva, e prolongando o movimento, sempre um pouco mais, para relançar o pensamento para além das suas determinações históricas ou institucionais e impedir que em nós e nas pessoas degenerem o labor necessariamente paciente que dá forma à impaciência da liberdade.

Palavra machiguenga: “O povo que caminha é agora o meu. Antes, eu caminhava com outro povo e acreditava que era o meu. Não tinha nascido ainda. Nasci de verdade desde que caminhou como machiguenga. Esse outro povo ficou lá, atrás. Tinha a sua história, também. [...] O sol não caiu, não acaba de cair. Vai e volta, como as almas com sorte. Aquece o mundo. A gente da terra não caiu, não. Aqui estamos. Eu no meio, vocês rodeando-me. Eu falando, vocês ouvindo. Vivemos, caminhamos. Isso é a felicidade, parece” (VARGAS LLOSA, 1987, p. 207).

## Devir e anomalia

Agora, onde nos deixa esse devir duplo, esse intercâmbio mútuo entre a filosofia e o povo que falta, entre as minorias e o potencial de uma expressão (como a possibilidade de uma vida)? Quero dizer: deixa-nos em alguma parte, a nós, filósofos?

Estrangeiro na sua própria língua, inevitavelmente fora de lugar, *átopos* a respeito dos territórios estabelecidos, o filósofo não ocupa uma posição menos paradoxal a respeito das minorias com as quais se compromete, dentro das quais aparece sempre como uma estranheza, elemento excepcional ou *anômalo* a respeito das multiplicidades que ronda. Deleuze e Guattari escrevem (1985, p. 299):

O anômalo, o elemento preferencial da manada, não tem nada que ver com o indivíduo favorito, doméstico e psicanalítico. Mas o anômalo também não é um representante de uma espécie, aquele que apresentaria os caracteres específicos e genéricos no seu estado mais puro, modelo ou exemplar único, perfeição típica encarnada, termo eminente de uma série, ou suporte de uma correspondência absolutamente harmoniosa. O anômalo não é nem indivíduo nem espécie, apenas contém afetos, e não implica nem sentimentos familiares ou subjetivos, nem caracteres específicos ou significativos. Tanto as carícias como as classificações humanas lhe são estranhas. Lovecraft chama *Outsider* a essa coisa ou entidade, a Coisa, que chega e transborda.

Deleuze nos alerta sobre o perigo de confundir o anômalo com o anormal. Enquanto que “a-normal” provém de um adjetivo de origem latina que qualifica aquilo que não tem regra ou que contradiz a regra, “an-omal” provém do substantivo grego *ανωμαλία* que designa, pela proveniência e em primeiro lugar, o desigual, o áspero, o rugoso, e também a inconstância e a irregularidade, e, por fim, por extensão, a falta de equilíbrio, a ex-centricidade.

Mais específico, mais claro, mais interessante também, é em todo o caso o modo como a anomalia opera na construção deleuziana: posição (conjunto de posições) com relação a uma multiplicidade. E, mais concretamente, posição (conjunto de posições) que define a situação de um indivíduo excepcional na manada ou a respeito da manada: “O Anomal está sempre na fronteira, sobre a margem de uma banda ou de uma multiplicidade; forma parte, mas também permite passar a outra multiplicidade, a faz devir, traça uma linha-entre” (DELEUZE; PARNET, 1977, p. 54).

Falamos, evidentemente, ainda que de um modo oblíquo, da situação do artista, do escritor, do filósofo. Dizemos que estes ocuparam sempre uma posição anômala, na fronteira das multiplicidades que frequentam, mas que ao mesmo tempo põem em fuga, transformação, devir: sobre a margem do povo, ou *entre* dois povos (o povo da história, concreto, por desterritorializar, e o povo que falta, sempre futuro, no qual se reterritorializa). Determinação político-filosófica, então, que provavelmente define melhor que nenhuma outra o esquerdismo propriamente deleuziano.

Enquanto que a *atopia* definia esta situação a respeito de uma série de unidades significantes (discursos, disciplinas, instituições, Estados), a *anomalía* passa a defini-la a respeito das multiplicidades a-significantes que o pensador frequenta (plantas, animais, negros, índios, mulheres, minorias em geral). Como os dois sentidos de um mesmo vetor de desterritorialização ou como uma dupla “desterritorialização conjugada”. No limite, o elemento ou a função anômala confunde-se totalmente com o elemento ou a função atópica (porque criar é resistir, traçar linhas de fuga, estender um plano de evasão).

Deleuze refere que a quem lhe perguntava em que consistia a escrita, Virginia Woolf respondia: “Quem fala em escrever?” (DELEUZE, 1993, p. 17). Nas condições de um pensamento menor, isto é, em conexão com multiplicidades que não alcançam sequer o umbral (majoritário) das minorias, o escritor, o filósofo, está interessado, não já na definição intrínseca do seu discurso, mas na sua conexão efetiva com certas potências capazes de resistir à ordem dos poderes instituídos e relançar a desterritorialização da expressão sempre mais longe.

É certo que não se faz algo dizendo-o, e que nem a individuação de um povo nem a revolução de uma ordem se alcançam senão através de imensos sofrimentos, mas sem nenhuma dúvida é possível produzir o movimento – ou ao menos propiciá-lo – pensando. Claro que não é suficiente dizer que os conceitos se movem; “ainda é necessário construir conceitos capazes de movimentos

intelectuais” (DELEUZE, 1990, p. 167). Mas há aqui, em tudo isto, uma tarefa concreta para o pensamento, e para a filosofia (e, no fundo, também, para a esquerda<sup>46</sup>). A questão é fazer o movimento, “como fazer o movimento, como perfurar o muro, para deixar de bater com a cabeça” (DELEUZE, 1990, p. 189).

Fazer o movimento, porque a revolta responde a esse nome. Isto é, por um passo que talvez já explicamos satisfatoriamente, devir. Programaticamente, Deleuze escreve (1993, p. 11): “Escrever é um assunto de devir, sempre inacabado, sempre em curso, e que transborda qualquer matéria vivível ou vivida. É um processo, ou seja, um passo de Vida que atravessa o vivível e o vivido. A escrita é inseparável do devir; escrevendo, se devém-mulher, se devém-animal ou vegetal, se devém-molécula até devir imperceptível”. No fundo, escrever não tem outra finalidade que desencadear esses devires. Fazer o movimento. Pensar, escrever como um cão que escava o seu buraco ou um rato que faz a sua toca ou corre pelas traves como só um rato sabe fazê-lo. Devir tudo isso e relançar o pensamento, e pelo pensamento todas essas multiplicidades, numa espiral excêntrica dupla que é a alternativa deleuziana à dialética totalizadora do historicismo. “Se ninguém começa, ninguém se move – dizia Deleuze (1990, p. 171) – Uma disciplina que se propusesse por missão seguir o movimento criativo vindo de outra parte abandonaria qualquer papel criador. O importante não foi nunca acompanhar o movimento do vizinho, mas fazer o próprio movimento”.

---

46 Deleuze propõe, com efeito, uma definição da esquerda que não passa por um programa político definido por reivindicações ideológicas específicas (direitos do homem, igualdade das mulheres etc.), mas por uma relação íntima com o movimento (enquanto que uma relação análoga, mas de sentido contrário, de estranheza, define então a direita): “as pessoas de direita não têm mais ilusões, creio, nem são mais idiota que as restantes, simplesmente a sua técnica específica consiste em opor-se ao movimento” (DELEUZE, 1990, p. 173), enquanto que a esquerda se confunde com os impulsos e os movimentos que relança numa determinada sociedade e numa determinada cultura, isto é, define-se pela desterritorialização, é “o agregado de processos de devires-menores” (DELEUZE; PARNET, 1995, “*G comme Gauche*”).

Ao longo de sua obra, Deleuze se torna cada vez mais sensível a uma distinção possível entre o devir e a história, que é também uma distinção entre a criação e a reflexão e entre dois modos incommensuráveis de compreender a atividade intelectual. Mas também, e sobretudo, pelo que concerne à filosofia e à história da filosofia. Porque a filosofia não se confunde com a sua própria história, mas em momentos de extrema debilidade, e apenas quando se encontra numa época pobre se refugia na reflexão sobre o seu passado (quando não se perde numa reflexão sobre o eterno): “Hegel e Heidegger continuam a ser historicistas, na medida em que pensam a história como uma forma de interioridade na qual o conceito desenvolve ou revela necessariamente o seu destino. A necessidade descansa sobre a abstração do elemento histórico que voltou a circular. Custa compreender então a criação imprevisível dos conceitos. [...] Não se pode reduzir a filosofia à sua própria história, porque a filosofia desvincula-se dessa história incessantemente para criar conceitos novos que revertem novamente à história mas não procedem dela” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 57-59 e 91-94).

O direito à reflexão é algo que importa pouco à filosofia, ao menos nas condições de um exercício menor do pensamento, isto é, à margem de qualquer representação efetiva ou institucional na qual alienaria o seu potencial essencialmente político, coletivo, revolucionário. Então, o filósofo necessita, antes de mais, de posicionar-se para além de todos os territórios conhecidos, mesmo paradoxalmente, como criador (de conceitos, de movimentos, de linhas de fuga) e dificilmente tem tempo para ser reflexivo. Então, por fim, a filosofia se confunde, não com a sua história, mas com um devir-menor que não lhe pertence completamente, e que a relança sempre para além de si mesma; a filosofia aparece então como coexistência de planos, e não como sucessão de sistemas, e a pergunta filosófica fundamental passa a versar, não sobre a significação do ser e do sentido da história, mas sobre a produção do movimento e a instauração de uma micropolítica da desterritorialização como escapatória.

Variação política da redefinição deleuziana da filosofia, que retomando o preceito performativo da inatualidade propriamente nietzschiana, desloca o objeto da filosofia para além da contemplação do eterno e da reflexão sobre a história (devir-revolucionário, democrático ou minoritário que não se confunde com o passado, o presente ou o futuro das revoluções ou das democracias).

Da filosofia como diagnóstico dos devires nos quais nos encontramos comprometidos. Tal é, sem dúvida, o que de melhor tem para dizer-nos o Deleuze de *Qu'est-ce que la philosophie?*: “*Diagnosticar os devires em cada presente que passa era o que Nietzsche atribuía ao filósofo enquanto que médico, ‘médico da civilização’ ou inventor de novos modos de existência imanente. A filosofia eterna, mas também a história da filosofia, abre caminho a um devir-filosófico. Que devires nos atravessam hoje [...] que procedem [da história] apenas para sair dela?*” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 106-108).

É possível que essa seja a última palavra de Deleuze sobre a natureza da filosofia? Quero dizer, é a isso que aspira Deleuze de um ponto de vista político? O será, se nos atemos a uma ordem puramente cronológica do seu pensamento (ainda que, como procuraremos mostrar, a obra de Deleuze conheça ambições maiores).

O certo é que, tanto da perspectiva da redefinição da filosofia como do ponto de vista da inatualidade, talvez não possamos assinalar uma caracterização mais apurada do exercício da filosofia. A leitura de Foucault, que Deleuze desenvolve anos antes (1986), deixa a sua marca sobre a ideia do que significa pensar, ou, se se prefere, aproxima mais que nunca Deleuze ao projeto nietzschiano da inatualidade. A demarcação foucaultiana, que passava muito especialmente pela reapropriação das *Considerações*, ao menos no distanciamento que supunham as mesmas das filosofias da história, devolve Deleuze a um Nietzsche que teria sido antes seu que de Foucault.

Não pode surpreender-nos, nesse sentido, a enorme naturalidade com a qual Deleuze pratica a apropriação do projeto



foucaultiano, nem que a resposta à pergunta sobre o que significa pensar, que Deleuze atribui a Foucault, coincida poucos anos depois com a sua (não podemos deixar de ter presente a tripla referência com a qual se fecha a primeira parte de *Qu'est-ce que la philosophie?*: Nietzsche, Péguy, Foucault).

Para Deleuze, tal como para Foucault, que é como dizer também para Nietzsche (porque esse Nietzsche do qual temos estado a falar todo o tempo é, mais que nada, uma construção conjunta), pensar não deixa de manter uma relação essencial com a história (condições materiais ou empíricas). Agora, essa relação não é menos problemática que a que mantém com o eterno (condições de possibilidade ou transcendentais). Sempre, em todo o caso, o mais importante é que o pensamento, sob a sua forma deleuziana (empirismo transcendental) ou no seu ascendente foucaultiano (*a priori* histórico), reclama para si uma proximidade essencial com o que Nietzsche denominava o inatual, o intempestivo, o extemporâneo. Lugar e tempo paradoxal onde, contra a contemplação idealista do possível e a reflexão materialista sobre o empírico, o pensamento estabelece uma relação política imprevisível com a realidade, segundo a qual a interpretação e a transformação do mundo se confundem num único gesto, que bem pode ser o da criação de conceitos como o da genealogia dos valores instituídos.

É sobre esse horizonte que Deleuze escrevia (2003, p. 226-227; 1986, p. 103):

há um dever do pensamento que dobra as formações históricas e passa por elas, mas não se lhes assemelha. Pensar deve vir de fora ao pensamento ao mesmo tempo que se engendra dentro, sob os estratos e para além deles. [...] Pensar é alojar-se no estrato do presente que serve de limite: o que é que posso ver e o que posso dizer hoje? [...] Pensar o passado contra o presente, resistir ao presente, não para um retorno, mas “em favor, espero, de um tempo que virá” (Nietzsche), isto é, tornando o passado ativo e o presente fora, para que surja no fim qualquer coisa de novo, para que pensar, sempre, suceda ao pensamento.

O pensamento pensa a sua própria história (passado), mas para libertar-se do que pensa (presente) e poder, por fim, “pensar de outra maneira” (futuro).

Resta saber se a filosofia será capaz daquilo que tanto a literatura como a arte deram prova de ser capazes em situações similares: comprometer-se num agenciamento coletivo de enunciação que funcione fora da temporalidade da história, isto é, de um modo inatual, intempestivo, revolucionário, e relançar juntos à terra, o povo e o pensamento, numa linha de fuga e de transformação, para além das representações históricas e políticas que herdamos, contra todas as impossibilidades nas quais parecem encerrar-nos as condições materiais do que somos e pensamos, a favor, esperamos, de um tempo (melhor) por vir, como a possibilidade de uma vida.

Se a filosofia – que durante tanto tempo constituiu um gênero oficial e de referência – tem uma oportunidade de devir-menor, é hora de mexer-se. “Aproveitemos, agora – diziam Deleuze e Guattari (1975, p. 50) –, que a anti-filosofia quer converter-se na linguagem do poder”.

## VI Filosofia e povo

### *A inatualidade como fabulação*

*Se me deixam escrever todas as baladas de  
uma nação, não me importa quem escreva as  
leis.*

*Andrew Fletcher*

A inatualidade enquanto perspectiva política generalizada dá conta, como observamos, de uma efetividade imponderável nos domínios da historiografia, da arte, e do pensamento em geral. Deleuze não ignora que, no que diz respeito aos seus conceitos, a expressão aparece como terreno privilegiado para o uso e a experimentação. O privilégio que ganham na sua obra os motivos literários, plásticos e cinematográficos, a partir da década de setenta, aponta nesse sentido. O certo é que Deleuze nos propõe sucessivamente uma política da língua, da imagem, e do pensamento, como elaborações concretas de uma vontade mais vasta de assentar as bases para uma autêntica política do desejo enquanto pragmática ampliada, esquizoanálise ou micropolítica.

Mas isso não significa que na sua obra esteja implícita uma redução da ideia de política ao âmbito da cultura. Quando Deleuze afirma que a razão, como processo, é em si mesma política, fá-lo de um modo consciente das tarefas que uma concepção semelhante implica. Sabe que não pode tratar-se de uma política que desconheça aspecto algum da realidade, da psicologia individual ao agenciamento das massas. Não ignora que, na mesma medida em que

redefine a filosofia como empresa essencialmente política, se encontra forçado a esboçar os princípios para a instauração de uma relação efetiva entre o pensamento e as pessoas, entre a arte e o social, entre a filosofia e o povo.

Contudo, a componente “social” do político parece relegada para um segundo plano. Os conceitos de devir ou desterritorialização, em princípio, pareceram privilegiar um certo elemento ético, estético ou ontológico, em detrimento das potencialidades sociais da sua instauração. E em geral a vasta obra que assume explicitamente a sua vocação política parece inclinar-se para o lado da análise e da crítica, quando não da intervenção no âmbito específico da cultura.

Como, portanto, podemos continuar a reclamar, para a filosofia de Deleuze, um estatuto rigorosamente político? Não nos é imprescindível uma definição clara das tarefas do pensamento a respeito do povo, das minorias, e das pessoas em geral? E em que sentido? Que papel pode desempenhar a micropolítica deleuziana no contexto político contemporâneo sem ir contra os seus princípios essenciais?

## A necessidade de uma relação com o povo

Sem dúvida, no contexto da crítica contemporânea, Philippe Mengue foi quem levou mais a sério o problema da (im)potência política da filosofia deleuziana. Mengue realiza a sua primeira aproximação à filosofia de Deleuze como comentador. Em 1994, publica *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, uma das primeiras – e mais interessantes – introduções à obra de Deleuze. A primeira, em todo o caso, e por muito tempo a única, que colocava no centro do sistema conceptual deleuziano a ideia nietzschiana de inatualidade (MENGUE, 1994, p. 9). Visão que manterá, em princípio, até à publicação de *Deleuze et la question de la démocratie*, em 2003. Entre um e outro livro, contudo, constatamos um deslocamento fundamental da perspectiva. Porque se em *Deleuze et le système du multiple* tínhamos um texto preocupado em reconstruir a

lógica interna do discurso deleuziano a partir das suas próprias aspirações e necessidades, em *Deleuze et la question de la démocratie* só pode surpreender-nos o propósito declaradamente crítico e o ponto de vista exterior a partir do qual escreve Mengue. Um ponto de vista a partir do qual a dimensão inatual da filosofia deleuziana aparece como o princípio do seu desencaminhamento político. A micropolítica, argumenta Mengue, é, na justa medida em que permanece ligada ao projeto da inatualidade, indeterminada enquanto aos objetivos e aos meios da sua implementação, assim como desligada de qualquer efetividade possível: “Se Deleuze nos oferece ferramentas fecundas para nos emanciparmos do peso do passado e nos encoraja a cometer o matricídio da História, matriz da modernidade, não nos livra desta senão para nos lançar em devires, certamente an-históricos, mas desligados de qualquer efetuação social e política possível” (MENGUE, 2003, p. 17).

Se tudo é político, aduz Mengue, nada o é. Nessa medida, a política deleuziana está viciada desde o princípio. Mesmo quando possa ter os seus efeitos em certo domínio intelectual (onde, por certo, já comprovamos as suas potencialidades), está condenada irremediavelmente no mundo da política social, no das instituições democráticas e da organização do Estado:

A política está certamente presente, mas em dose “micro”, e segundo um novo sentido que a exila da sua realidade efetiva. [...] [O] primeiro sentido de micropolítica é ação ou acontecimento de pequena dimensão (considerando um interesse local, setorial, implicando grupos de pequena dimensão, indivíduos, singularidades etc.) por oposição ao “grande” ou ao “grosso” do mundo das instituições e dos poderes estabelecidos. Nesse sentido, também, é uma ação de uma importância reduzida comparada com o conjunto social e a história do mundo, seja qual for a sua grandeza ou o seu valor intrínseco [...]. [E]sta micropolítica não é senão reduzidamente política (quase não, ou de nenhuma forma, política) (MENGUE, 2003, p. 157).

O argumento da efetividade reduzida da micropolítica, que adultera (com fins exclusivamente polêmicos) o sentido do prefixo “micro”, é uma constante ao longo do livro de Mengue, mas não

pode ocultar o verdadeiro objeto da sua crítica, que é, simplesmente, o abandono da concepção dóxica do pensamento como especificidade da filosofia política e a rejeição da democracia como realização máxima da organização social: “Deleuze, pelo seu retrato depreciativo da democracia, não pode pretender representar um papel político importante” (MENGUE, 2003, p. 17). A divergência do projeto deleuziano das apologias contemporâneas da democracia, a sua afirmação de que outros modos de agenciamento político são possíveis, a sua negativa a reconhecer a realização das sociedades humanas num regime político que é (como qualquer outro regime) essencialmente histórico, leva Mengue a negar um estatuto rigorosamente político à micropolítica. A política se reduz para Mengue ao exercício e ao aperfeiçoamento das democracias ocidentais – como dizia Deleuze, refletindo sobre a crítica nietzschiana do historicismo, “a história apresenta-nos sociedades que não querem e não imaginam nada superior às suas leis” (DELEUZE, 1962, p. 159). E a verdade é que, nesse sentido, parece querer imunizar o político de qualquer possível contaminação com a filosofia ou a arte, com o que de criativo ou inatual possa haver nessas práticas. No fundo, a alternativa a essa concepção da política – que encontra a sua realização insuperável na democracia – não pode ser outra para Mengue senão a violência: “É necessário discutir porque não temos mais que isto. O *logos* como debate, ou, então, a violência” (MENGUE, 2003, p. 53).

Colocadas as coisas desse modo, pouco fica por defender de uma concepção tão complexa da política como a que implica a filosofia de Deleuze. Mas Mengue, que contudo domina com alguma destreza os conceitos deleuzianos, está preocupado menos com a sua refutação em bloco que com o seu exílio noutros territórios que não os da política. Em lugar de negar qualquer valor aos conceitos, pretende reinscrevê-los no domínio da ética:

Deleuze não soube ver como tudo o que escrevia dependia de uma ética (não moralista, não kantiana, realmente pós-moderna) e não de uma política, mesmo “micro”. O seu erro foi acreditar que estava ainda na política, quando já tinha

fugido para as terras novas de uma ética autônoma e emancipada do jurídico-político e da revolução (MENGUE, 2003, p. 17).

Ética, em todo o caso estética, a micropolítica deleuziana vê-se assim afastada do âmbito do político. Juízo problemático, se os há. Porque podemos acordar com Menguê que a micropolítica pode não se assimilar aos objetos compreendidos tradicionalmente na teoria política (isto é, tudo o que concerne à ação do Estado, como poder de decisão última associado a uma força de coerção), mas não podemos deixar de resistir a essa ideia limitada da política (quando a nossa percepção do político comporta uma enorme série de fenômenos não incluídos na mesma, das intervenções urbanas ao terrorismo de Estado). E muito menos podemos aceitar uma visão do pensamento artístico ou filosófico que desconhece as suas potencialidades políticas para além “do reformismo, da discussão democrática, dos compromissos, “do humanismo” social-democrata” (MENGUE, 2003, p. 153); o que faz do filósofo político um empregado público ou um pedagogo, remetendo quem não se resigna a estas funções à solidão dos seus escritórios.

Apesar da sua evidente ambição polêmica, porém, o livro de Menguê é um livro de uma grande complexidade que, se não nos permite avançar na compreensão do projeto filosófico deleuziano, nos confronta com algumas questões às quais deveríamos responder se mantemos a nossa pretensão de dar uma função política específica (para além do generalizado exercício político do pensamento que pressupõe). E o livro de Menguê nos coloca pelo menos três objeções importantes: 1) Deleuze teria importado o modelo da micropolítica do domínio das artes ou das ciências, sem ver a inadequação desse modelo à esfera política; 2) Deleuze desconheceria o papel do filósofo na cidade ou, pior ainda, retomaria a ideia platônica de determinar a ordem da cidade a partir da filosofia; e 3) na sua definição das tarefas da micropolítica, Deleuze teria descuidado a relação da filosofia com o povo, tornando-a ineficaz de um ponto de vista propriamente político.

1) A primeira das objecções de Mengue é, provavelmente, a mais interessante de todas. Como assinalávamos, a micropolítica deleuziana demonstra a sua efetividade, antes de mais, no domínio da historiografia, da literatura, e da arte em geral. É possível que isso seja consequência da adoção de um modelo da revolução, e da mudança política em geral, que teria a sua origem no domínio da arte? Mengue sugere que Deleuze pensa as rupturas históricas a partir da ideia bachelardiana de ruptura epistemológica, assimilando a revolução, no sentido estrito, a uma variação da revolução nas ideias. Algo que, em princípio, não me parece descabido, mas que, em lugar de levar-nos à desqualificação peremptória, deveria levar-nos a perguntar pela possibilidade de uma transposição semelhante. Podemos, em todo o caso, pensar a intervenção política a partir do modelo da inovação na arte, e isso sem detrimento da sua efetividade no domínio do social?

2) Essa pergunta não conduz à segunda questão, que é a do papel do filósofo a respeito da cidade. Oportunamente assinalamos a complexidade que esse papel assumia no contexto da filosofia deleuziana. Seguindo essa linha de raciocínio, contudo, eu me pergunto (acompanhando Mengue por um momento) se a ideia deleuziana de micropolítica se reclama política pelo uso (a sua eventual inscrição no domínio da *polis*) ou se a natureza política da mesma tem por razão a natureza interventiva ou subversiva do modelo artístico que retoma (o ato de criação em si). Mengue escreve: “Os atos ditos de “criação”, de intervenção ou de subversão, são políticos em si, pelo fato dessa subversão, ou não o são senão porque, como qualquer outra força (intelectual, científica, técnica, artística, religiosa, econômica, financeira etc.), intervêm num campo que já é político por si?” (MENGUE, 2003, p. 86). A questão, como veremos, deixa de ter pertinência, na medida em que a arte da que se reclama a micropolítica (essa arte “menor”), pressupõe a alteração dos limites entre o privado e o público, entre o individual e o coletivo, e nessa medida não é estético sem ser ao mesmo tempo político, e vice-versa.



3) O que nos conduz à terceira questão. Porque mesmo quando possamos justificar a micropolítica do ponto de vista da sua proveniência artística, mesmo quando possamos mostrar que a arte tem ou pode ter efeitos políticos, não podemos deixar de nos preocupar pelas possibilidades efetivas de aplicação dentro do horizonte político específico da *polis*. Isto é, o que é que aporta uma concepção semelhante da política aos assuntos humanos? Mengue insiste, de fato, em que o pensamento não tem nenhuma importância política. Ou, melhor, que para além da compreensão dóxica e do diálogo democrático o pensamento não tem nem pode ter eco no povo (MENGUE, 2003, p. 55). Agora, esse eco, essa relação com o povo, é sem dúvida fundamental para a justificação da vocação política do pensamento, especialmente no caso da filosofia deleuziana. Tal como Nietzsche, Deleuze não concebe o exercício do pensamento como um exercício limitado aos salões de classe ou aos círculos intelectuais nos quais se produz e reproduz segundo uma lógica própria. Nem mesmo como inspiração ou influência de forças ou grupos políticos particulares, que por sua vez atuariam, oportunamente, de um modo político efetivo. Perguntamo-nos, portanto, de que modo pode a micropolítica ter um eco no povo? Que relação, em todo o caso, pode estabelecer a filosofia deleuziana com as pessoas? E em que medida pode ser isso possível sem acudir às mediações tradicionais dos partidos e dos sindicatos, das escolas e das instituições democráticas em geral?

Para além das críticas, o certo é que, a partir da segunda metade da década de setenta, a filosofia de Deleuze aparece cada vez mais sensibilizada à necessidade de estabelecer uma relação direta com o povo. Em princípio, de um modo meramente programático, estreitando a sua relação com as minorias das mais diversas ordens (a respeito das quais Deleuze chega a assumir compromissos efetivos). E imediatamente, sobretudo a partir da elaboração do texto sobre Kafka, assentando as bases de uma relação concreta entre o pensamento e as pessoas em geral (o pensamento como relógio que adianta e como problema do povo). A partir de então Deleuze retomará, até aos seus últimos textos e entrevistas, a ideia de que o pensamento

guarda uma afinidade essencial com as lutas dos homens. Uma relação complexa, que nem sempre é clara, mas que não impede que exista, como pano de fundo de qualquer obra e de qualquer conceito que aspire a algo mais que a celebração da ordem existente.

Basicamente, Deleuze vê na arte e na filosofia *uma máquina de expressão coletiva* a respeito de *um povo que não encara como dado*. E esses dois elementos, na sua simplicidade, implicam mudanças radicais. Em primeiro lugar, porque assim resulta alterada a ideia que se impunha do intelectual comprometido, enquanto diretor de consciência ou vanguarda política de grupos já agenciados em partidos, sindicatos ou classes. Longe dessa imagem, o intelectual deleuziano aparece ao mesmo tempo mais perto e mais longe do povo. Mais perto, porque não assume os problemas do povo com relação ao que trabalha sem entrar num verdadeiro devir, que o torna indiscernível com o mesmo (inclusive quando possa ter outra origem, ou estar isolado, ou afastado da gente), e que projeta, sobre as suas próprias criações, características essenciais das pessoas às quais se dirige. Mais longe, porque parte da convicção de que o povo, na medida em que se encontra submetido ou disperso, é o que falta, o que não está dado nem propriamente constituído.

Inverte-se, portanto, a relação dos intelectuais com as pessoas:

a relação dos artistas com o povo mudou muito: o artista deixou de ser o Um-Só retirado em si mesmo, mas também deixou de dirigir-se ao povo, de invocar o povo como força constituída. Nunca teve tanta necessidade de um povo, mas constata ao máximo que o povo falta, — o povo é o que mais falta —. [...] Assim, então, o problema do artista é que a despovoação moderna do povo desemboque numa terra aberta, e que isto se leve a cabo com os meios da arte, ou com os meios para os quais a arte contribui (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 427).

Pensa-se, cria-se, escreve-se, menos para assumir a expressão de um certo grupo ou de uma determinada classe, que na esperança de que o agenciamento de novas formas de expressão possa convocar as pessoas a uma ação conjunta, a uma resistência comum,

a um povo por vir. Continua-se a pensar por um povo, mas “por” significa menos “em lugar de” que “com a intenção de”; pensa-se com a intenção de propiciar a enunciação coletiva de pessoas que apenas encontram a sua expressão *no* e *através* do artista, do filósofo ou do escritor. Porque é próprio, exclusivo da arte e da filosofia, dar uma expressão, a possibilidade de uma expressão, a esses que não a têm, a um povo que, em princípio por falta de voz, de potência expressiva, de habilidade ou de força para agenciar um território, aparece como ausente.

A gente está aí, mas o povo falta ainda; falta isso que os convoca, ou que os une, ou que os torna uma força digna de cuidado. Falta uma expressão em torno da qual, apesar de todas as suas diferenças, apesar da heterogeneidade que lhe é intrínseca, a gente se reconheça, ou se congregue, ou simplesmente saia à rua. É nesse sentido que Deleuze pensa a necessidade de uma relação entre o povo e o pensamento: “Kafka para a Europa Central, Melville para a América do Norte, apresentam a literatura como a enunciação coletiva de um povo menor, ou de todos os povos menores, que apenas encontram a sua expressão *no* e *através* do escritor” (DELEUZE, 1993, p. 14).

Relação inatural por excelência, em todo o caso, que não estava ausente da reformulação nietzscheina do pensamento. Caracterizando a inaturalidade wagneriana, de fato, e independentemente do caminho que Wagner viria a tomar mais tarde, Nietzsche considera que os seus pensamentos vão para *além do que é alemão*, e a língua da sua arte não se dirige aos povos, dirige-se aos homens, *mas aos homens do porvir*. A tarefa artística mais importante não é para Nietzsche, como não o é para Deleuze, a articulação interna da obra, mas a convocatória desse “povo desvanecido”, que demora em reunir-se:

Assim, a sua reflexão concentra-se na questão: Como nasce o povo? E como renasce? [...] “Onde estão vocês, que sofrem do mesmo modo e têm as mesmas necessidades que eu? Onde está esta colectividade na qual eu aspiro encontrar um povo?

Eu reconhecê-los-ia porque têm em comum comigo a mesma felicidade, o mesmo consolo; o vosso sofrimento revelará para mim a vossa alegria!” (NIETZSCHE UB, IV, §8).

Deleuze soma assim, à sua concepção da filosofia como criação de conceitos inatuais, a postulação dos mesmos como possíveis agenciamentos coletivos de expressão a respeito de um povo que falta. E isso, como procuraremos mostrar, menos no sentido de uma mediação utópica, que no sentido de um certo exercício político do que Bergson entendia por fabulação.

## Prolegômenos ao conceito de fabulação

O conceito de fabulação, que Deleuze retoma de Bergson, com o objeto de dar-lhe um caráter político, nos confronta com o que em princípio parece ser uma dualidade política e filosófica fundamental. Com efeito, o que pretende ser o pensamento deleuziano? Crítica da ilusão, da superstição, em última instância da verdade, como parece deduzir-se dos seus textos em torno de Lucrécio, Espinosa, Nietzsche? Ou, pelo contrário, criação de novas ficções, superstições ou verdades, em nome de um homem, de um povo e de um mundo por vir, como parece desprender-se cada vez com maior força a partir do final da década de setenta, desta vez relendo a história do cinema, a literatura de Kafka, a filosofia de Bergson, e, uma vez mais, a obra de Nietzsche?

Ao longo da sua obra, Deleuze nos oferece declarações programáticas importantes em ambos os sentidos, mas é durante a década de sessenta que a determinação da filosofia como crítica resulta praticamente hegemônica. Em “Simulacre et philosophie antique”, texto que aparece em 69 como apêndice à *Logique du sens* (mas que retoma no essencial um texto anterior: “Lucrèce et le naturalisme”, que é de 61), falando de Lucrécio, Deleuze determina o objeto especulativo e prático da filosofia como “naturalismo”, isto é, como “crítica prática de todas as mistificações” e des(cons)trução das ilusões que estão na origem de todas as paixões tristes. O caso de Lucrécio é emblemático para Deleuze – “Depois de Lucrécio como

é possível perguntar ainda: para que serve a filosofia?” (DELEUZE, 1969, p. 322). A ideia de natureza que diretamente define o naturalismo de Lucrécio, a ideia de natureza que indiretamente caracteriza a filosofia de Deleuze, não se opõe nem ao costume (ao fim e ao cabo, há costumes naturais), nem ao direito (se é que existe um direito natural), nem à invenção (enquanto qualquer invenção é uma descoberta da natureza), mas se opõe terminantemente aos mitos, aos fantasmas, às superstições:

Ao descrever a história da humanidade, Lucrécio apresenta-nos uma espécie de lei de compensação: a desdita do homem não provém dos seus costumes, das suas convenções, dos seus inventos nem da sua indústria, mas da parte de mito que ali se mistura [...]. Os acontecimentos que ocasionam a desdita da humanidade não são separáveis dos mitos que os tornem possíveis (DELEUZE, 1969, p. 323).

O objeto da filosofia, portanto, ao menos o objeto da filosofia naturalista que Deleuze parece querer abraçar, consistiria em distinguir, no homem, a parte que provém do mito e a parte que provém da natureza; consistiria em denunciar a ilusão onde se encontra, os mitos da fantasia e da religião. Deleuze escreve: “A quem pergunta: ‘para que serve a filosofia?’ é preciso responder: que outro interesse tem que não seja o de erigir a imagem de um homem livre e denunciar todas as forças que têm necessidade do mito e da inquietude da alma para assentar a sua potência?” (DELEUZE, 1969, p. 323). Caracterizada dessa maneira, enquanto empresa de desmistificação, seria impróprio da filosofia introduzir novos mitos, e, pelo menos em princípio, fabular de qualquer maneira ou com qualquer objetivo.

A empresa de desmistificação continua a ser um dos traços fundamentais na leitura deleuziana de Espinosa, para quem o fato de que os homens sejam vítimas da superstição e propensos a acreditar em qualquer coisa coloca um dos problemas mais importantes da filosofia política. Retomando uma sentença de Quinto Curcio, com efeito, Espinosa vê na superstição o meio mais eficaz para governar as massas. Tese central do prólogo do *Tratado teológico-político* que

encontra eco, marginalmente, num dos escólios do quarto livro da *Ética*, e que concorre com a caracterização por antonomásia do problema da filosofia política, segundo as palavras de Deleuze. Espinosa escreve: “o grande segredo do regime monárquico e o seu máximo interesse consistem em manter enganados os homens e em disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo com o qual se quer controlá-los, a fim de que lutem pela sua escravatura, como se se tratasse da sua salvação, e não considerem uma ignomínia, mas sim a máxima honra, dar o seu sangue e a sua alma para orgulho de um homem apenas” (ESPINOSA, 1986, p. 64).

Deleuze considera, de fato, que o carácter da análise da superstição que encontramos no prólogo do *Tratado teológico-político* é essencialmente o mesmo que o que Lucrécio esboça em *De rerum natura* (define-se por uma mistura de avidez e de angústia, tem por causa o medo etc.). E é nessa mesma medida que pretende inscrever Espinosa, bem como Lucrécio, na linha de certo naturalismo, que é ao mesmo tempo uma linha de desmistificação:

Espinosa inscreve-se numa tradição célebre: a tarefa prática do filósofo consiste em denunciar todos os mitos, todas as mistificações, todas as “superstições”, seja qual for a sua origem. Essa tradição, acreditamos nós, não se separa do naturalismo como filosofia. A *superstição* é tudo o que nos mantém separados da nossa potência de atuar e não deixa de diminuir esta. Também a fonte da superstição é o encadeamento das paixões tristes, o medo, a esperança, que se concatena com o temor, a angústia que nos entrega aos fantasmas. Tal como Lucrécio, Espinosa sabe que não há mito ou superstição ditosos. Como Lucrécio, levanta a imagem de uma Natureza positiva contra a incerteza dos deuses: *o que se opõe à Natureza não é a cultura, nem o estado de razão, nem sequer o estado civil, mas apenas a superstição que ameaça todas as empresas do homem*. Também como Lucrécio, Espinosa atribui ao filósofo a tarefa de denunciar tudo o que é tristeza, tudo o que vive da tristeza, a todos aqueles que necessitam da tristeza para assentar o seu poder. [...] A desvalorização das paixões tristes, a denúncia daqueles que as cultivam e que se servem delas, formam o objeto prático da filosofia (DELEUZE, 1968b, p. 250) (grifos do autor).

A determinação deleuziana do objeto da filosofia como crítica encontra a sua figura definitiva em Nietzsche: “Nunca se levou tão longe a empresa de ‘desmistificar’. [...] De Lucrécio a Nietzsche perseguiu-se e alcançou-se o mesmo fim” (DELEUZE, 1969, p. 324). A filosofia nietzschiana dos valores é para Deleuze a realização da filosofia como crítica: empresa de desmistificação e postulação acabada de uma filosofia a “marteladas” que viria romper, de uma vez por todas, com os diversos compromissos que o pensamento teria contraído, ao longo da sua história, com Estados e Igrejas de todo o tipo. Deleuze chega a afirmar, nesse sentido, que a filosofia como crítica diz-nos o mais positivo de si mesma: empresa de desmistificação. Uma desmistificação que já não se limita a descobrir o que se oculta por detrás das superstições políticas e religiosas, mas que alcança o núcleo mais íntimo do pensamento, exigindo uma gênese da própria razão, do entendimento e das suas categorias, uma gênese – inclusive – da própria verdade. Uma desmistificação tão encarniçada que corre o risco de fazer da filosofia uma atividade que apenas serviria para entristecer.

Em *Nietzsche et la philosophie*, contudo, já encontramos os elementos para uma caracterização diferente da filosofia, que não se esgota simplesmente na crítica, mas que aspira à criação: criação de valores, de modos de vida, criação de verdade, de verdades, criação de uma razão diferente, e inclusive, talvez, criação de novas ilusões. Porque, ainda que o elemento diferencial, que a crítica revela na origem do valor dos valores, comporte a negação do valor desses valores (ao menos em sentido absoluto), não é menos certo que, enquanto elemento diferencial, constitui sempre e ao mesmo tempo o elemento positivo de uma criação. Sob essa nova forma, a crítica deixa de representar uma simples negação para passar a estar ligada a uma afirmação, e a destruição dos antigos valores resulta associada à criação de novos valores: “Nietzsche espera muitas coisas desta concepção da filosofia: uma nova organização das ciências, uma nova organização da filosofia, uma determinação dos valores do futuro” (DELEUZE, 1962, p. 3).

Nesse segundo sentido, a crítica é a destruição como alegria, a agressividade do criador. De algum modo, a alegria não estava ausente da crítica naturalista; em “Simulacre et philosophie antique”, Deleuze escrevia com relação ao seu exercício: “então, os próprios fantasmas convertem-se em objetos de prazer, incluindo o efeito que produzem e que no final aparece tal e qual é: um efeito de velocidade e de ligeireza, que se liga à interferência exterior de objetos muito diversos, como um condensado de sucessões e simultaneidades” (DELEUZE, 1969, p. 322). E, contudo, não podemos deixar de perguntar-nos se de fato a alegria da qual Deleuze nos fala num e noutro caso têm elementos em comum.

Uma pergunta similar podemos fazer-nos a respeito da necessidade dessa criação associada à crítica quando comparamos a sua leitura de Nietzsche com a sua leitura de Espinosa. A Espinosa, com efeito, apesar do seu compromisso na crítica da superstição, parece-lhe impossível que as massas se libertem das superstições e dos temores que estão na origem das mesmas, do que resulta uma relativa valorização da imaginação enquanto via de conhecimento. Mas isso não significa que Espinosa abrace uma ideia da filosofia que admita a postulação de nenhuma ficção ou fantasia desta ordem. Na medida em que não vivemos sob a conduta da razão – comenta Deleuze –, Espinosa considera mesmo de alguma utilidade certas paixões tristes e certas ilusões (o medo, a esperança, a segurança), mas isso não é um ideal nem pode sê-lo; em todo o caso, a sua produção não constitui nem pode constituir parte do objeto prático da filosofia. Forjar ficções, em princípio, não teria para Espinosa outra fonte que o medo nem outro destino que a submissão.

E em geral deveríamos colocar-nos a questão seguinte: é a criação de valores e de modos de vida, que caracteriza a filosofia em *Nietzsche et la philosophie*, assimilável, ou semelhante, ou simplesmente relacionável, com a fabulação, enquanto tarefa política do pensamento, pelo menos tal como esta é caracterizada nos textos que surgem a partir da segunda metade da década de setenta?



Ainda que não possamos deixar de ter em conta que da posição crítica à posição construtivista medeia em Deleuze uma espécie de politização da sua filosofia, na qual os acontecimentos de 68 e os seus encontros com Foucault e Guattari teriam especial relevância, parece-nos que uma leitura evolucionista da sua ideia da filosofia não pode deixar de resultar insatisfatória (porque, ainda que existam motivos que ganhem ou percam relevância com o passar dos anos, as suas declarações programáticas mais importantes raramente têm por objeto a negação de uma posição anterior). E mesmo que pareça dispendioso, gostaria de me deter na natureza do conceito de fabulação, que de fato Deleuze retoma de uma época para outra, para ver na sua origem e nos seus componentes essenciais a possibilidade de uma leitura capaz de convergir com os motivos naturalistas, isto é, a possibilidade de pensar um conceito de fabulação que não entre em aberta contradição com a ideia da filosofia como empresa de desmistificação.

Para tal é necessário que nos voltemos por um momento sobre *Les deux sources de la morale et la religion*, texto que Bergson publica em 1932, e do qual Deleuze retoma explicitamente o conceito de fabulação.

Em princípio, no registo monográfico de *Le Bergsonisme*, o comentário deleuziano é praticamente literal. Bergson postula que não existe sociedade sem religião, sem algum tipo de mistificação, de representações coletivas, mais ou menos irracionais, mais ou menos absurdas, assentes nas instituições, na linguagem e nos costumes. Deleuze comenta: “Sem dúvida que as sociedades humanas implicam desde a sua origem certa compreensão inteligente das necessidades, certa organização racional das atividades. Mas formam-se também e apenas subsistem em virtude de fatores irracionais ou mesmo absurdos” (DELEUZE, 1966, p. 113). Esse conjunto de ficções constitui uma espécie de inteligência social, complementar das

inteligências individuais.<sup>47</sup> De fato, como assinala Deleuze, se qualquer ficção vinculativa em particular é convencional e pode roçar o absurdo, o fato de fabular e contrair vínculos não deixa de ter lógica: “E do mesmo modo que a obrigação, qualquer deus é contingente ou mesmo absurdo; mas ter deuses, o panteão dos deuses, é natural e fundado” (DELEUZE, 1966, p. 114). Começamos a compreender que na distinção entre a função e a reificação dos seus objetos se joga boa parte dos problemas que colocamos. Assim faz, em princípio, Bergson: “Convenhamos então em pôr à parte as representações fantasmáticas e chamemos “fabulação” ou “ficção” ao ato que as faz surgir” (BERGSON, 1984, p. 111).

Deixemos, então, por um momento, o produto fantasmático da fabulação (objeto da empresa desmistificadora ou crítica sempre que aparece desconectada da necessidade que lhe deu origem, como veremos), e concentremo-nos na mesma enquanto função social. No vitalismo militante de Bergson, que é em grande medida o reconcentrado vitalismo deleuziano, dá-se conta do carácter e da necessidade de uma função quando se mostra como e porquê ela resulta necessária para a vida. Procuramos, portanto, uma necessidade que exige ou exige do espírito humano este gênero de atividade.

Bergson parte da postulação da inteligência e da sociabilidade como atributos essenciais da vida humana. Agora, esses dois atributos encontram-se para Bergson – para além da sociologia e da psicologia – inscritos na evolução geral da vida. A vida exigiu-os em algum momento e deveu modular uma resposta sustentável ao problema que comportava a sua conjugação. Uma resposta, em princípio,

---

47 Agenciamento social e coletivo, digamos, que se diferencia dos agenciamentos análogos que encontramos nos insectos gregários como as formigas ou as abelhas, onde deixa uma margem de indeterminação para a ação, tanto dos indivíduos como da colectividade: “Mas isto é como dizer que são as acções que estão preformadas na natureza do insecto, e que é apenas a função a que está no homem” (BERGSON, 1984, p. 110). A citação é de Bergson, mas é significativo o modo em que já parece responder a uma das exigências políticas deleuzianas: como fazer uma multiplicidade?, isto é, como reunir-nos sem abolir aquilo que nos torna singulares?

que ponha freio à atividade da inteligência, aos perigos que, para o homem, pode chegar a implicar um excesso de lucidez – perigos para a vida de um indivíduo, de um povo, de uma cultura (o já reconhecível tema nietzschiano). É que, basicamente, a inteligência pode pôr em questão a vida de dois pontos de vista: 1) ameaçando romper sob certos pontos a coesão social; e 2) dificultando a ação do indivíduo por uma excessiva consciência da sua finitude, ou, mais geralmente, da fragilidade dos seus empreendimentos. A ambos os perigos responde o desenvolvimento de uma função compensatória: a função fabuladora.

Começamos, então, por perguntar-nos de que modo a inteligência pode pôr em perigo a coesão social. Bergson diz que o social se encontra arraigado no fundo do vital: não se encontra simplesmente nas sociedades propriamente ditas (sociedades de indivíduos), mas inclusive nos organismos individuais (sociedades de elementos). O instinto prolonga assim o trabalho que a natureza completa ao seu nível mais elementar, submetendo os interesses do indivíduo aos da sociedade à qual pertence. Com a aparição da inteligência no homem, porém, a vida descobre uma série de faculdades que rompem com este instinto social: a iniciativa, a independência, a liberdade. Como diz Bergson: “Invenção significa iniciativa, e um apelo à iniciativa individual arrisca-se a comprometer a disciplina social” (BERGSON, 1984, p. 126). Enriquecida com todas essas faculdades, a vida inteligente tende a romper com os instintos gregários, em benefício do desenvolvimento das suas potencialidades individuais; surge, por assim dizer, um certo individualismo, ausente no resto das espécies. E é com o fim de compensar esse impulso individualista que a natureza teria desenvolvido um contraponto à inteligência, como uma espécie de instinto, na ausência efetiva de qualquer instinto. Vemos aparecer assim, por uma necessidade vital, o que chamamos de função fabuladora. Bergson escreve: “Se esse contraponto não pode ser o próprio instinto, uma vez que o seu lugar é justamente tomado pela inteligência, é necessário que uma virtualidade de instinto ou, se se prefere, o resíduo de instinto que subsiste em

redor da inteligência, produza o mesmo efeito. [...] Assim se explicaria a função fabuladora” (BERGSON, 1984, p. 124).

Como funciona? Bem, a função fabuladora suscita representações fictícias que, contrapostas à representação do real pela inteligência, tendem a equilibrar a relação de forças entre o social e o individual. Que tipo de representações? Em princípio, representações religiosas (deuses da cidade, antepassados familiares), que pela sua intensidade levarão os indivíduos a pensar noutra coisa que não em si mesmos. Tudo o que é habitual aos membros de um grupo, tudo o que a sociedade espera dos indivíduos, é assim alcançado, pela mediação do fabuloso, através da imposição de costumes e leis religiosas. Sem dúvida, como assinala Bergson, a razão poderia demonstrar ao indivíduo o valor do social, “mas são necessários séculos de cultura para produzir um utilitarista como Stuart Mill, e Stuart Mill não convenceu todos os filósofos, menos ainda o homem comum” (BERGSON, 1984, p. 126). Pela inteligência, a sociedade pode progredir, mas para progredir é necessário que subsista. Contra o poder dissolvente da inteligência a função fabuladora joga o papel de um instinto virtual: criador de deuses ou inventor de religiões, que pela produção de representações fictícias faz frente à representação intelectual do real; desdobramento da própria inteligência que opõe certa resistência ao trabalho intelectual.

Certamente, muitas das ficções assim produzidas devem absurdas ou exageradas, e têm ou podem ter por efeito consequências indesejadas para a vida. A respeito do culto dos mortos, Bergson adverte que, “uma vez comprometida nessa via, não há quase absurdo no qual não possa cair a inteligência. [...] Para descartar um perigo ou para obter um favor, oferecer-se-á ao morto tudo o que se crê que deseja” (BERGSON, 1984, p. 142). Mas isso não nega que a fabulação constitua uma exigência da natureza, “uma espécie de “instinto virtual”, ou seja, numa contrapartida que a natureza suscita *no* ser razoável para compensar a parcialidade da sua inteligência [...]. [Q]ualquer deus é contingente ou mesmo absurdo; mas ter deuses, o panteão dos deuses, é natural e fundado” (BERGSON, 1984, p.

113). Porque a sociabilidade, no sentido humano, não se funda na inteligência. Não tem outro domínio senão o da vida inteligente, mas não deriva propriamente da inteligência.

A função fabuladora tem ainda uma segunda função: opõe resistência aos efeitos paralisantes que a inteligência pode projetar sobre a ação. O excesso de lucidez, a ilimitada acumulação de conhecimentos para além de qualquer necessidade vital, produzem ou podem produzir sobre o homem um certo amedrontamento, separá-lo da ação, no mesmo sentido em que Nietzsche falava dos inconvenientes dos estudos históricos para a vida (é que reconhecendo-se finito pela inteligência, o homem reconhece uma margem desencorajadora de imprevisto entre a iniciativa tomada e o efeito desejado, não menos que a inevitabilidade da morte).

Considerada desse segundo ponto de vista, a função fabuladora aparece como uma reação defensiva da vida individual, mesmo quando ainda tenha por horizonte a sociedade. A função fabuladora, e os seus produtos, começando pela religião natural, são para Bergson tanto de essência social como individual, porque a sociedade e o indivíduo condicionam-se mutuamente<sup>48</sup>. O que faz nesse caso a função fabuladora é, concretamente, pela produção de ficções adequadas, envolver a inteligência numa espécie de sistema de signos alternativos ou de experiência sistematicamente falsa (numa espécie de atmosfera protetora, estaríamos tentados a dizer, retomando a linguagem das *Considerações*), que, dirigindo-se à inteligência, poderá eventualmente propiciar ou complicar uma ação adiada ou disparada pela análise racional de uma experiência verdadeira. Essa neutralização da hegemonia da inteligência serve de mecanismo de segurança em situações nas quais o excesso de lucidez ou de conhecimento acabaria por inundar a vida. Resumindo, a função fabuladora é

---

48 “Vimos que a função fabuladora, inata ao indivíduo, tem por primeiro objeto consolidar a sociedade; mas sabemos que está igualmente destinada a sustentar o próprio indivíduo, e que por outro lado o interesse da sociedade está aí” (BERGSON, 1986, p. 209).

uma reação defensiva da natureza contra o que pode haver de deprimente para o indivíduo, e de dissolvente para a sociedade, no exercício da inteligência. [...] Uma reação defensiva da natureza contra um desencorajamento que teria a sua fonte na inteligência. Essa reação suscita, no seio da própria inteligência, imagens e ideias que põem em questão a representação deprimente, ou que a impedem de atualizar-se (BERGSON, 1984, p. 217).

Exemplo. Em certos casos, diz Bergson, a representação intelectual das forças do universo tem por único efeito a paralisação pelo temor. De maneira geral, o temor é útil, como todos os outros sentimentos (um animal inacessível ao temor não poderia fugir nem proteger-se e sucumbiria rapidamente na luta pela vida), mas quando o temor deixa de ser proporcional à gravidade do perigo converte-se num sentimento essencialmente inibidor: levado ao extremo, devém paralisante. Torna-se lógico, portanto, que a inteligência, sob o domínio da função fabuladora (essa espécie de instinto), transforme essa situação, suscitando as ficções necessárias para reduzir esse temor – resultado da representação “objetiva” dos fenômenos – até umbrais vitalmente mais adequados. Nesse sentido, os povos primitivos dão a cada acontecimento perturbador “uma unidade e uma individualidade que porventura o tornam um ser malicioso ou maligno, mas relacionado conosco, com qualquer coisa de sociável e humano” (BERGSON, 1984, p. 164).

Bergson considera o caso das diversas representações – científicas e primitivas – dos tremores de terra, mas como veremos, em seu momento, talvez não seja impossível extrapolar todo o esquema ao domínio político, sobre o qual pretende situar-se Deleuze, e no qual a função fabuladora bem poderia vir a opor uma representação menor ou minoritária às representações maiores ou hegemônicas da razão política (uma ficção alternativa às ficções dominantes). O certo é que a necessidade de limitar as faculdades intelectuais suscita, por intermédio do que poderíamos chamar um instinto virtual ou latente, uma representação imaginária que determina a conduta, do mesmo modo que o teria feito o instinto. Fica, para nós, que mesmo

quando os produtos desse instinto virtual sejam da ordem da fantasia, da mitologia ou da superstição, a própria função fabuladora procede da natureza. A função fabuladora se deduz das condições de existência da espécie humana. Sem ser um instinto, joga nas sociedades humanas um papel simétrico ao do instinto nas sociedades animais. Com o que, a partir da perspectiva bergsoniana, o homem aparece, de modo não pouco paradoxal, como um ser naturalmente supersticioso.

Basta isso para esclarecer as nossas dúvidas? Podemos conformar-nos com a análise bergsoniana, mesmo onde é seguida de perto por Deleuze, para justificar a introdução da fabulação da realidade num projeto filosófico que se pretendeu desde sempre naturalista, crítico e desmistificador? É claro que não responderemos a isso. Essas perguntas requerem certamente uma reformulação. Mas antes gostaria de retomar três coisas, que me parecem imprescindíveis para poder continuar.

A primeira é o estatuto natural com o qual a função fabuladora aparece caracterizada tanto no texto de Bergson<sup>49</sup> como no comentário de Deleuze (que é precisamente da época da sua inscrição no naturalismo). Numa linguagem mais contemporânea, eu diria que essa referência da fabulação à natureza (à natureza humana), concomitantemente à referência da inteligência à natureza, é uma manifestação do pluralismo característico da filosofia deleuziana.

---

49 “Como se [a inteligência] não respondesse, em primeiro lugar, às exigências vitais! O seu papel original é resolver problemas análogos aos que resolve o instinto, por um método muito diferente, é verdade, que assegura o progresso e que não se pode praticar sem uma independência teoricamente completa a respeito da natureza. Mas essa independência é limitada. De fato: detém-se no momento preciso em que a inteligência vai contra o seu fim, lesando um interesse vital. A inteligência é então necessariamente vigiada pelo instinto, ou antes pela vida, origem comum do instinto e da inteligência. Não queremos dizer outra coisa quando falamos de instintos intelectuais: trata-se de representações formadas naturalmente pela inteligência, para se proteger mediante certas convicções contra certos perigos do conhecimento” (BERGSON, 1984, p. 169).

Com efeito, o homem não se define para Deleuze por uma única faculdade privilegiada (a inteligência ou a razão), mas por um conjunto de faculdades não necessariamente convergentes. A distinção entre inteligência e fabulação lembra, de fato, as distinções entre regimes de signos em Proust, entre gêneros de conhecimento em Espinosa, ou mesmo entre conceitos, preceitos e afetos, que determina a meditação final de Deleuze sobre o objeto teórico e prático da filosofia. Nesses casos, o objeto específico da filosofia pode concentrar-se sobre uma única das dimensões consideradas, mas isso não implica que as demais não tenham o máximo valor nos seus respectivos domínios (a arte, a ciência, a cidade, a religião), como também não significa que a filosofia não mantenha um comércio certo com as mesmas (como observamos na apropriação filosófica do teatro).

A segunda é insistir na distinção, clara em Bergson, e destacada por Deleuze, entre a fabulação (a atividade de fabular) e o produto da fabulação (as fantasias e as superstições que decorrem de tais fantasias). Enquanto que a função fabuladora resulta sempre acionada por uma necessidade, com um objetivo concreto, isto é, com vistas a certa utilidade, quer seja a estimulação da vontade ou a suspensão momentânea do temor, as fábulas decorrentes, o imaginário resultante não deixa necessariamente de funcionar, uma vez saciada essa necessidade, mas pode ser, e, de fato, é a maioria das vezes, apropriado por outra força, para além do domínio onde encontrava a sua razão de ser, onde muitas vezes já não serve para nada, onde, inclusive, pode tornar-se perigosa. Bergson dizia (1984, p. 211): “O panteão existe independentemente do homem, mas depende do homem para fazer entrar um deus, e conferir-lhe assim a existência”. E se os deuses podem sempre devir absurdos, nunca é absurda a necessidade que lhes deu lugar (ainda que possa ser nobre ou baixa, segundo a vontade que inspira ou reprime no homem).

Finalmente, uma nota que decorre dessa, e que constitui uma característica que, desde sempre, definiu a crítica deleuziana, mesmo quando se reclamava do naturalismo: as ficções, as



superstições, todas as mistificações, não são objeto da crítica em si mesmas, pelo fato, digamos, de ser falsas, mas sempre e unicamente quando inspiram a tristeza, ou o medo, quando vão contra a nossa potência de agir, quando levam à resignação, à insensibilidade ou à violência. Coisa que observávamos já em Nietzsche e Espinosa: o deslocamento da crítica transcendental em direção ao que Deleuze determina como uma avaliação imanente do ponto de vista da potência. Uma avaliação que tanto pode ser negativa como positiva, e que nos abre ao movimento complementar da criação. Porque mesmo que possamos e devamos avaliar as ficções e as superstições com as quais organizamos as nossas comunidades do ponto de vista das paixões que inspiram nas pessoas, também podemos, e devemos, a partir das paixões latentes nas pessoas e elevar, de acordo com as necessidades e os problemas que são nossos, por um exercício intempestivo da nossa faculdade de fabular, as ficções necessárias para propiciar a resistência a uma mitologia hegemônica qualquer.

Então, agora sim, gostaria de reformular as questões que levantamos antes. E o que eu me perguntaria, tendo em conta tudo isto, e conhecendo a vontade deleuziana de dar à fabulação um conteúdo político efetivo, é: em que condições a função fabuladora aparece como uma necessidade para a filosofia? Como e de que modo pode chegar a constituir uma mediação produtiva entre o povo e a filosofia? Com que objeto, ou em vista de que sujeito, se manifesta a atividade fabuladora? E de que lado: do lado da gente, ou do lado do pensador? De que modo, em todo o caso, poderá ser exercida sem produzir o efeito indesejado de povoar ainda mais de entidades abstratas e de hipóstases inoperantes o já sobrepovoado horizonte mítico das cidades modernas? E com que oportunidades de sucesso podemos contar, num meio continuamente bombardeado – da propaganda política ao marketing comercial – por uma infinidade de empresas similares? Por fim, de que modo é possível responder a todas essas perguntas sem nos deixarmos envolver por uma nova forma de idealismo?

## O conceito deleuziano de fabulação

Dentro da obra deleuziana, como notamos, o conceito de fabulação aparece pela primeira vez em *Le Bergsonisme*, de 1966, mas então, sem qualquer motivo, desaparece quase inteiramente até à sua recuperação no segundo dos seus livros sobre o cinema, *L'image-temps*, de 1989 (ainda que talvez devêssemos ter em conta a menção do mesmo em algumas entrevistas realizadas entre 1972 e 1990, que só aparecerão mais tarde em *Pourparlers*), então já para ficar entre os temas que voltam continuamente ao seu discurso, prova do qual é a sua presença, ainda central, em *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), e em *Critique et clinique* (1993). De qualquer modo, quando volta a aparecer, é com um objeto preciso: trata-se de chamar a atenção, em todo o caso de pôr em ação, com um objetivo político, essa faculdade de “alucinação voluntária”, que Bergson incluía entre os elementos essenciais da natureza humana, e que, a ser assim, deve estar em maior ou em menor medida ativa no seio das sociedades em que vivemos. A Deleuze urge determinar uma relação efetiva, operante, que seja capaz de dar conta da relação do pensamento – a filosofia, mas também a arte – com as pessoas, e, insatisfeito com o que lhe ofereciam os conceitos tradicionais (como o de utopia), parece encontrar na fabulação bergsoniana um ponto de apoio para o seu projeto. Como declara numa entrevista de 1990 com Antonio Negri – “Contrôle et devenir” –, “a utopia não é um bom conceito: há antes uma “fabulação” comum ao povo e à arte. Seria necessário retomar a noção bergsoniana de fabulação para dar-lhe um sentido político” (DELEUZE, 1990, p. 235).

A fabulação aparecia em Bergson como uma potência que, a partir da elaboração de ficções adequadas, era tanto capaz de produzir certa ligação entre indivíduos como de fortalecer os indivíduos perante uma situação insuportável. Não é de todo incompreensível, portanto, que a constatação de que o povo é o que falta – que tanto aparece como ausência de coesão e realidade intolerável –, faça recuar Deleuze à categoria bergsoniana, na vontade de elevá-la ao estatuto de problema. Como mostramos, a constatação de que o que

falta é o povo surgia em torno da leitura de Kafka e da literatura em geral. A procura de uma resposta a esse problema, porém, apesar de não desconhecer os motivos literários, vai centrar-se nos textos consagrados ao cinema. É que Deleuze reconhece a função fabuladora, viva e operante, no cinema moderno. fato duplamente importante para um Deleuze impelido a tornar cada vez mais claras as potencialidades efetivas dum pensamento político que se quer diferente: de repente, a possibilidade de uma produção alternativa de agenciamentos coletivos de enunciação, a possibilidade de estabelecer uma função comum entre o pensamento e o povo, está aí, à mão, não nas fronteiras da sociedade contemporânea, mas num dos fenômenos que mais contribui para a sua definição.

Claro que para Deleuze o cinema é um fenômeno enormemente complexo, que nem estética nem politicamente poderia ser reduzido a uma única tese monolítica. O que encontramos em *L'image-temps* é a necessidade de estabelecer ao menos duas atitudes políticas essencialmente diferentes do cinema a respeito das pessoas. No cinema clássico, por um lado, a gente aparece desde o princípio constituída como povo. O povo está aí, aparece como uma realidade incontestável, como o sujeito das histórias que conta o cinema, mas também como o público ao qual vão dirigidas. Inclusive, ou sobretudo, quando o povo vive uma situação de opressão, quando aparece dominado, enganado ou inconsciente. O povo é então o sujeito de uma história que o cinema dirige com o objetivo de que se produza uma tomada de consciência. Segundo Deleuze, esse é o caso do cinema soviético:

o povo já está presente em Eisenstein, que em *O velho e o novo* o mostra dando um salto qualitativo, ou, em *Ivan o terrível*, como a investida que o czar contém; e, em Pudovkin, é sempre um processo de tomada de consciência que faz com que o povo tenha já uma existência virtual em via de atualização; e em Vertov e Dovjenko, de duas maneiras, há uma unanimidade que reúne povos diferentes num mesmo cadinho do qual brota o porvir (DELEUZE, 1985, p. 281) (grifos do autor).

E é, também, o caso do cinema americano antes e durante a guerra:

desta vez não são os rodeios da luta de classes e o choque de ideologias, mas a crise econômica, o combate contra os que determinam a tomada de consciência de um povo, no mais fundo da sua miséria, ou no pináculo da sua esperança (é o unanimismo de King Vidor, Capra ou Ford, pois o problema passa tanto pelo western como pelo drama social, testemunhando um e outro a existência de um povo tanto na adversidade como nos seus modos de se refazer, de se recuperar) (DELEUZE, 1985, p. 281).

Nesse sentido, a generalidade do cinema clássico dirige-se às massas com o fim de produzir, a partir das mesmas, um autêntico sujeito (e pouco importa que seja revolucionário ou democrático, o que importa é que se trate de um sujeito unânime, dono de uma identidade distinta e de uma consciência clara). Deleuze vê comprometer-se esse tipo de cinema, com a sua crença na progressiva sensibilização e união das massas, num caminho sem saída, do qual a instrumentalização do povo pelo fascismo e o estalinismo, ou mesmo a decomposição do povo americano, acabariam por ser as consequências mais funestas. Escreve: “Que estranhas soam hoje as grandes declarações de Eisenstein, de Gance: conservamo-las como se fossem declarações de museu, com todas as esperanças postas no cinema, arte de massas e novo pensamento” (DELEUZE, 1985, p. 213).

Não será senão no cinema moderno, na atitude incomensurável que o cinema moderno toma com respeito às pessoas, que Deleuze vai encontrar um modelo para a função política do pensamento. Já não em virtude da presença do povo nas suas películas, nem muito menos pelo fato de que sejam estrategicamente dirigidas às massas, mas pela constatação de que o povo é o que falta, o que não está dado, que é necessário convocá-lo (muito antes que qualquer tomada de consciência, muito para além, também). É por isso que para Deleuze

Resnais, os Straub, são inegavelmente os maiores cineastas políticos do Ocidente no cinema moderno. [...] É o caso de Resnais em *La guerre est finie*, com respeito a uma Espanha que não se verá: onde está o povo? No velho comité central, do lado dos jovens terroristas ou no militante fatigado? É o caso do povo alemão em *Nicht versöhnt* dos Straub: houve alguma vez um povo alemão neste país de revoluções fracassadas que se constituiu com Bismark e Hitler para depois voltar a separar-se? [...] Em síntese, se houvesse um cinema político moderno, seria sobre a base: o povo já não existe, ou não existe ainda... “o povo falta” (DELEUZE, 1985, p. 281) (grifos do autor).

O cinema moderno é o objeto que Deleuze vai interrogar para determinar o modo no qual o pensamento pode vir a propor alternativas menores à consciência nacional ou à consciência de classe, impondo-se tarefas coletivas a cumprir na ausência de um povo que, em princípio, é necessário convocar. Porque a constatação de que o povo está ausente, a comprovação de que o povo falta, não é uma renúncia ao cinema político, mas, pelo contrário, a nova base sobre a qual este deve fundar-se a partir de agora. Deleuze vê o cinema moderno assumir a necessidade de contribuir para a invenção de um povo que falta; já não se comporta como se o povo estivesse dado, constituído, não o toma como sujeito de nenhuma história nem se dirige a ele procurando uma tomada de consciência qualquer, mas trabalha na esperança de novos modos de coesão por vir, modos de agenciamento que não vão ao encontro do que de singular há nas pessoas. Novo programa político, numa luta contra os discursos colonizadores, que proclamam a inexistência de um povo, justo aí onde se ata uma resistência aos modos hegemônicos de identidade. Porque mesmo quando a tomada de consciência perseguida pelo cinema clássico parece estar completamente desqualificada, ainda é possível fazer um cinema político, revolucionário, de agitação (DELEUZE, 1985, p. 286).

Como se relaciona então o objeto político do cinema moderno, a assunção da necessidade de um povo que falta, e o tema bergsoniano da fabulação? Deleuze diz que o cinema moderno já não tem por sujeito os indivíduos, nem por objeto uma história

da qual é necessário que os indivíduos tomem consciência, mas que, num salto atrás, situando-se numa espécie de nível anterior, se propõe a individuação das massas, mesmo quando não alcance necessariamente, nem esteja necessariamente entre os seus planos, individualizá-la como sujeito ou objeto de uma história qualquer: “alcançar o Dividual, ou seja, individuar uma massa enquanto tal, em vez de deixá-la numa homogeneidade qualitativa ou de reduzi-la a uma divisibilidade quantitativa” (DELEUZE, 1985, p. 211). Mais claramente, do que se trata nesse cinema é de trabalhar pelo surgimento de agenciamentos coletivos inéditos, que respondam a novas possibilidades de vida, das quais este cinema quer ser a expressão. Trata-se de propiciar a aparição de forças sociais concretas, correspondentes a uma nova sensibilidade e inspiradas por esta; e trata-se de fazê-lo, não através da consciencialização de um público mais ou menos comprometido, mas trabalhando diretamente, através da imagem cinematográfica, na construção dessa nova sensibilidade da qual se esperam mudanças a todos os níveis. Trata-se, por fim, de diferenciar uma nova sensibilidade nas massas, em lugar de trabalhar pela consciencialização de certas classes que se pressupõem *a priori* sensíveis a uma situação dada. E aqui devemos reconhecer, sem hesitações, a atividade própria da fabulação bergsoniana, repensada com alguma liberdade por Deleuze, sob a influência da releitura de Nietzsche<sup>50</sup>. Porque a ficção cinematográfica, enquanto fabulação, do mesmo modo que a potência do falso nietzschiano aparece como o poder de combater as forças dissolventes que atravessam o campo social, na espera de novos modos de coesão. E isto através da invenção de novos agenciamentos de expressão, da descoberta de novos conceitos, perceitos e afetos, isto é, de toda uma nova sensibilidade (coisa que não significa que a fabulação venha a consagrar um novo

---

50 “Ainda não falamos do autor capital nisto, Nietzsche, quem sob o nome de «vontade de potência» substitui a forma do verdadeiro pela potência do falso, e resolve a crise da verdade, quer liquidá-la de uma vez por todas mas, contrariamente a Leibniz, em proveito do falso e da sua potência artística, criadora” (DELEUZE, 1985, p. 171-172).

imaginário, ainda que possa lidar, no trabalho da ficção, com os imaginários existentes e imagens inovadoras).

Gregg Lambert (2002, p. 37) sustém, nesse sentido, que para Deleuze nunca foi questão de escapar do mundo que existe (nem pela destruição da verdade da qual se reclama, nem pela postulação de uma verdade superior), mas de criar as condições para a expressão de outros mundos possíveis, os quais, pela introdução de novas variáveis, viessem a desencadear a transformação do mundo existente: “acreditar no mundo é também suscitar acontecimentos pequenos que escapam ao controlo, ou fazer nascer novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou de volume reduzido” (DELEUZE, 1990, p. 37).

O cinema, e o trabalho intelectual em geral, abandonam assim o papel tradicional de formadores de consciência, ou de porta-vozes de grupos já agenciados. Nos seus novos papéis, pelo contrário, dirigem a sua ação sobre o inconsciente e as potências do involuntário, na procura de novos campos de possíveis (a partir do qual esperam o advento desse povo que falta). Como uma materialização privilegiada do pensamento político, o pensamento aparece então como um dispositivo de enunciação coletiva, com relação a um povo que está ausente, que falta, isto é, para uma congregação da multidão segundo novas linhas e novos objetivos. Na medida em que o povo não está dado, o cineasta forjará enunciados coletivos, que são como os germens do povo que virá e cujo alcance político é imediato. Autêntico agente coletivo (fermento ou catalizador), o cinema entra assim em relação com uma comunidade, desagregada ou submetida, cuja expressão pratica na esperança da sua libertação:

Já não é *Nascimento de uma nação*, mas a constituição ou reconstituição de um povo, onde o cineasta e as suas personagens devêm outros em conjunto e um por outro, colectividade que se estende cada vez mais, de lugar em lugar, de pessoa em pessoa, de intercessor em intercessor (DELEUZE, 1985, p. 199).

As definições de Deleuze multiplicam-se neste ponto. Eu resgataria pelo menos três das mais significativas, para posteriormente

procurar distinguir os seus principais elementos. 1) A primeira entende que a fabulação não é um mito impessoal, mas também não é uma ficção pessoal: é uma palavra em ato de palavra pelo qual a personagem não deixa de cruzar a fronteira que separaria o seu assunto privado da política, produzindo enunciados coletivos. 2) A segunda assinala que se trata de arrancar ao invivível um ato de fala que não se poderia fazer calar, um ato de fabulação que não seria um retorno ao mito mas uma produção de enunciados coletivos capaz de elevar a miséria a uma estranha positividade. 3) A terceira, por fim, nota que a máquina literária (ou cinematográfica) reveza uma futura máquina revolucionária, e não por razões ideológicas, mas porque apenas ela está determinada a preencher as condições de uma enunciação coletiva; condições que não existem no exterior, onde existem apenas enquanto potências diabólicas do futuro ou como forças revolucionárias por construir-se.

A partir dessas três definições, podemos deduzir os três ou quatro elementos fundamentais que definem, do ponto de vista dos princípios, a caracterização política do cinema moderno (e mais geralmente da arte contemporânea) como fabulação: 1) a posição privilegiada para expressar as forças potenciais de uma sociedade dada, isto é, a perspectiva de outro mundo possível, para uma comunidade virtual – submetida ou desagregada – que não encontra noutra parte as condições para as atualizar; 2) a confusão dos limites entre o público e o privado, entre o coletivo e o individual, entre o fictício e o real, num ato de enunciação híbrida (sem sujeito nem objeto definido, ou, melhor, com um sujeito e um objeto que são em si mesmos paradoxais); 3) a aspiração a introduzir, a partir da criação de uma espécie de enunciação sem sujeito definido (espécie de língua estrangeira dentro da língua), novas possibilidades de pensamento e de vida, individuais e coletivas, isto é, novos modos de agenciar a multidão, novos hábitos de dizer eu e nós.

Como resumem Deleuze e Guattari, numa das suas formulações mais interessantes a respeito, podemos dizer que quando o cinema moderno produz um enunciado “não o faz senão em



função de uma comunidade nacional, política e social, mesmo que as condições objetivas dessa comunidade não estejam ainda dadas, de momento, fora da enunciação literária [cinematográfica]. [...] A enunciação literária mais individual é um caso particular de enunciação coletiva. É mesmo uma definição: um enunciado é literário quando o ‘assume’ um celibatário [artista] que se adianta às condições coletivas de enunciação” (DELEUZE; GUATTARI, 1975, p. 149).

De Bergson a Deleuze, e de Deleuze ao cinema, a função fabuladora mantém então os seus traços fundamentais: 1) continua sendo um dispositivo de enunciação coletiva, mesmo quando constitua uma faculdade individual (o objeto da fabulação é social, tanto em Bergson como Deleuze, mas o seu exercício é singular: a criação de um indivíduo privilegiado, ou de vários indivíduos); 2) continua implicando uma desfasagem da expressão a respeito das condições materiais para a constituição efetiva daquele que ganha expressão (a fabulação, tal como em Bergson e Deleuze, vem antes da constituição do sujeito da mesma, grupo ou sociedade, para apurar o seu desenvolvimento, que de outra maneira resultaria impossível). Muda, sim, o objeto ao qual a fabulação aparece dirigida: há uma verdadeira viragem da concepção quase exclusivamente religiosa de Bergson à politização operada por Deleuze, e uma mudança radical da avaliação dos fenômenos artísticos aos quais aparece ligada em ambos (passados praticamente por alto por Bergson, instalados no coração da questão por Deleuze). Em todo o caso, mantém-se o fundamental: que existe um laço essencial entre a fabulação e o povo (inclusive, ou, sobretudo, quando o povo é o que falta), e então entre aqueles que fabulam e o povo (sejam profetas, poetas ou cineastas), porque não existe povo (nem sociedade) que não se constitua desse modo.

Uma pequena digressão. Na medida em que a nova posição do intelectual com respeito às pessoas implica a convicção de que o povo falta, ou de que é múltiplo, de que há sempre vários povos, Antonio Negri – e o movimento altermundista em geral, entre os quais se contam vários comentadores deleuzianos – propõe

deixar de utilizar a noção de povo. Em substituição, propõe falar de “multidões”, que, em face de certa ideia de povo que dependeria de uma identidade dada e fechada, de uma essência *a priori*, ressaltaria o processo da sua própria constituição e o seu carácter essencialmente aberto.

Na nossa leitura da política deleuziana, falamos alternadamente de convocar um povo e de agenciar multidões. Fizemo-lo um pouco irrefletidamente, mas também na intenção de aproximar essas duas noções, porventura complementares. A verdade é que Deleuze não fala de multidões num sentido político amplo salvo na sua análise do homem dos lobos. Deleuze insiste em regressar ao conceito de povo. Com que objetivo? Por que razão? Em que sentido temos que entender essa insistência na ideia de povo?

A resposta talvez nos chegue de uma pequena entrevista de 2003, na qual Jean-Luc Nancy assinalava certos problemas implícitos na alternativa altermundista, dentre os quais eu gostaria de destacar o seguinte: as reivindicações das diferentes minorias, em maior ou em menor medida, reclamam uma comunidade (quando não estritamente um povo), enquanto a noção de multidões implica a sua dispersão numa série de singularidades, não necessariamente compatíveis. A multiplicação dos pequenos grupos (quando não dos indivíduos) não vai necessariamente no sentido de um aumento da sua potência, mas que parece apontar, antes, no sentido da diáspora, da errância e da dispersão.

Evidentemente, Nancy não ignora que a ideia de povo foi muitas vezes confiscada por diversas formas de populismo, que não se apropriam dela com propósitos demagógicos sem a esvaziar do seu conteúdo (como quando se fala do “povo argentino” ou do “povo brasileiro”). Mas também não ignora que uma ideia completamente diferente de povo continua, ou pode continuar a ter um valor político efetivo, enquanto identidade construída por oposição aos poderes instituídos e às instituições que aspiram ao seu domínio (aparelho de estado, partido etc.). Nancy (2003, s/p) escreve:

como diz Raffarin “a França de baixo”, a população, tudo o que é tendencialmente excluído, oprimido, explorado. Isto não se ouve nas “multidões” [...] Por que renunciar a reapropriar-se da palavra ‘povo’, deixando entender, não o lado identitário, mas este, concreto, da plebe? O povo que reclama o seu direito. Mais ainda quando, com a plebe, a população etc., não estamos longe de outra palavra, completamente esquecida, a de proletário. Palavra que durante muito tempo foi o signo da revolta, do protesto dos despojados contra os que os despojavam. Tudo isso me parece importante. O povo é o que procura dizer-se, que se diz, que se proclama, se institui sem constituir-se [...]. [...] Não repousa nunca sobre uma essência definida *a priori*, mas permite que uma enunciação comum possa ter lugar e que possa dizer-se “nós”.

O povo, então, para além de qualquer predestinação e de qualquer tentativa a convertê-lo no futuro sujeito da história. Povo menor, dirá Deleuze, que, se partilha com a caracterização do proletariado uma situação de exploração, não aspira à hegemonia (ditadura do proletariado), nem sequer à homogeneidade (supressão de todas as classes), mas apenas aspira a atar uma resistência (individualização). Isso que Deleuze denomina o devir-revolucionário das pessoas, e que não se confunde com a revolução (no sentido das filosofias da história), mas que tem por objeto a subversão de um estado de coisas ou o desencadeamento da revolta, na procura de uma saída para uma situação intolerável. Povo que, entre a desagregação que implica a sua dominação e a assimilação que implica o seu reconhecimento, se confunde com o próprio ato da revolta, da subversão ou da fuga: devir-povo que não se confunde com os povos constituídos, o seu passado e o seu porvir, mas no qual é necessário que qualquer povo entre para romper com o seu passado, com a sua história, mesmo quando não aspire a um porvir na história.

Mas retomemos a questão da relação entre o pensamento e o povo. Porque se a função fabuladora aparece até aqui suficientemente caracterizada do ponto de vista conceptual, continua a ser bastante vago o modo como se exerce efetivamente. Com efeito, de que maneira, através de uma enunciação, seja literária, filosófica ou

cinematográfica, pode constituir-se um povo? Que tipo de povo se convoca desse modo?

Vou concentrar-me, na vontade de esboçar elementos para responder a essas perguntas, em dois ou três casos concretos ilustrativos da efetividade que pode chegar a ter uma política semelhante. Quero dizer que vou procurar analisar fenômenos que, em domínios diferentes, dão prova de que a fabulação é ou pode ser um instrumento político eficaz, capaz de travar resistências, de comprometer uma ordem existente ou uma história instituída e, o que é ainda mais importante, de propiciar o surgimento de novas formas de vida individuais e coletivas.

O primeiro desses casos nos afastará por um momento do cinema e da análise do conceito no contexto do pensamento “puro”, para nos situar num contexto político mais estreito (mesmo se a fabulação introduzir toda a política num verdadeiro devir artístico). Trata-se da causa palestina, à qual, como se sabe, Deleuze esteve ligado durante algum tempo. Ligado pela militância política e a amizade de alguns palestinos (nomeadamente, Deleuze era amigo de Elias Sanvar, chefe de redação da *Revue d'études Palestiniennes*), mas ligado também pelas preocupações e os compromissos próprios da sua filosofia. Concretamente, Deleuze dedica pelo menos três artigos (na verdade dois artigos e uma entrevista) à causa palestina: trata-se de “Les Gêneurs”, que aparece no *Le Monde*, em 7 de Abril de 1978, “Les Indiens de Palestine”, uma entrevista com Elias Sanvar, que aparece em Maio de 1982 no *Libération*, e finalmente “Grandeur de Yasser Arafat”, que forma parte do número 10 da *Revue d'études Palestiniennes*, em 1984. Com a mesma pertinência o tema volta a surgir lateralmente numa longa entrevista com Antoine Dulaure e Claire Parnet – “Les intercesseurs” –, em *L'Autre Journal*, em outubro de 1985 (onde, por outro lado, se dá maior importância ao caso da independência da Nova Caledônia), e talvez já com menos cuidado em setembro de 1988, numa entrevista com Raymond Bellour e François Ewald para o *Magazine Littéraire* que se intitulou “Sur

la philosophie” (onde Deleuze chega a falar dos palestinos como do intempestivo no Médio Oriente).

Essas datas são importantes porque assinalam a coincidência da preocupação deleuziana com a causa palestina e o surgimento do tema literário-político-filosófico do povo que falta, cuja primeira problematização tem lugar no texto sobre Kafka, de 1975. Coincidência que dá conta de um intercâmbio notável (duplo devir), onde a preocupação filosófica com relação ao povo e a sensibilidade pela causa palestina se confundem num mesmo e único discurso. É que o que Deleuze vê acontecer no Oriente Médio segue, nos seus aspectos essenciais, a lógica da fabulação como instrumento de uma enunciação política que antecede e propicia a reunião material de um grupo de pessoas submetidas ou desagregadas das mais diversas maneiras.

Historicamente, a questão é muito complexa, mas procuramos desenvolver os elementos que a leitura deleuziana privilegia. Em primeiro lugar, temos o fato – em princípio indiscutível – de que o povo palestino, das mais diversas maneiras, aparece como uma incógnita, está ausente, é o que falta. Para começar, o violento nascimento de Israel em 1948 comporta o deslocamento massivo da população que habitava a região conhecida como Palestina; enquanto os comerciantes e os notáveis de Jafa, Telaviv, Haifa e Jerusalém – nem sempre árabes, muitas vezes cristãos – partem para o Líbano, Egito e Jordânia, e a classe média tende a mudar-se para os assentamentos árabes de Nablus e Nazaré, a maioria camponesa termina em campos de refugiados. Em seguida, os primeiros movimentos de estabilização tendem a desagregar ainda mais a antiga população palestina, que tanto permanecia sobre as fronteiras como no novo território israelita. Assim, um oitavo dos palestinos adquire cidadania israelita, mesmo quando muitas vezes lhes é expropriada a terra (forçando-os a empregar-se na indústria e na construção) e os seus direitos cívicos não são respeitados (até 1966 são impostas severas restrições às opções políticas e à liberdade de movimento). Mas ao mesmo tempo, uma grande quantidade de palestinos começa a assentar-se

na Cisjordânia, sob jurisdição jordaniana (chegam a ser quase dois terços da população da Jordânia); na Faixa de Gaza é criada uma espécie de reserva, sob o duro e repressivo controlo do Egito (que nunca lhes reconhecerá nem a cidadania nem a nacionalidade); e milhares de palestinos empregam-se na Síria, Iraque, Líbano e nos estados do Golfo Pérsico (para serem, muitas vezes, vítimas de discriminação, e mesmo de uma apertada vigilância das suas atividades políticas). Por fim, a Assembleia-geral das Nações Unidas cria um total de 53 campos de refugiados, onde vão parar cerca de 650.000 palestinos. Como se isso fosse pouco, à desagregação espontânea por causa da implantação do novo estado de Israel, se soma a ação estratégica deste último, que persegue programaticamente, com o fim de impedir o desenvolvimento de uma consciência nacional, a divisão e a alienação das comunidades sobreviventes, negociando com vários grupos minoritários, criando obstáculos ao trabalho das organizações religiosas muçulmanas etc. Essa desagregação é redobrada pela carência, com antecedência à implantação do Estado de Israel, de uma identidade clara e distinta por parte da população da Palestina. Ou seja, jamais existira nos palestinos uma consciência clara da sua diferença com relação aos demais povos circundantes (viam-se como parte da mais ampla comunidade árabe ou muçulmana), do mesmo modo que não existira jamais um estado de direito (a estrutura social tinha até 1948, no essencial, características tribais). De fato, e apesar de viverem nesses territórios por mais de duzentos anos, os árabes da palestina eram apenas denominados palestinos pelos judeus e pelos estrangeiros, mas raramente eram tratados desse modo pelo resto dos árabes. Resulta assim que, antes de imporem a realidade da sua presença, os palestinos aparecem de uma forma muito abstrata, e não eram percebidos senão como refugiados, quando não como meros terroristas vindos de fora.

Podemos concordar, em todo o caso, que todas essas coisas talvez não bastem para justificar o desconhecimento da relação íntima desses árabes com a terra que habitavam, mas é aqui que a implantação do estado de Israel assenta sobre a convicção (estúpida ou mal-intencionada, pouco importa) de que o povo palestino não existe:

De uma ponta à outra se procurará fazer como se o povo palestino não só não devesse existir, mas como se não tivesse existido jamais [...]. [O] Estado de Israel não deixará de negar o próprio fato de um povo palestino. Não se falará nunca de palestinos, mas de árabes da palestina, como se se tivessem encontrado ali por acaso ou por erro. E mais tarde far-se-á como se os palestinos expulsos viessem de fora (DELEUZE, 2003, p. 222).

De repente, o povo falta. E não falta simplesmente porque não lhe assista o direito, porque nem o Estado de Israel nem a comunidade internacional nem os próprios países árabes lhe reconheçam a existência, mas falta mesmo de fato: porque, para além do fato de que estes árabes habitam os territórios palestinos há alguns séculos, para além do fato de terem nascido nesse lugar e terem habitado essa terra, a verdade é que aparecem sem coesão alguma, seja pelas violências que desencadearão a sua desagregação, seja pela falta de necessidade de uma congregação prévia a essas mesmas violências. O que os une, a única coisa que os une, é a despossessão e a nostalgia dessa terra sobre a qual habitavam sem consciência de nação, e a resistência ao novo estado de perseguição. Elias Sanvar escreve: “A Palestina é, não só um povo, mas também uma terra. É o laço entre este povo e a sua terra espoliada, é o laço no qual atuam uma ausência e um desejo imenso de retorno. E este laço é único, está feito de todas as expulsões que vive o nosso povo desde 1948” (SANVAR *apud* DELEUZE, 2003, p. 180).

Mas aqui, como veremos, já começou o trabalho da fabulação. Porque a situação se apresenta de repente de modo paradoxal, ou, melhor, indecível. Quero dizer, foi necessário que se apresentasse assim para poder opor algum tipo de resistência, porque o importante não é se o que diz Israel é ou não justo, o importante não é se o que diz Israel é ou não historicamente verdadeiro: o importante é a consciência de que qualquer hipotética verdade, que qualquer possível justiça, não tem outro critério que não o do colonizador. Com efeito, que sujeito podia chegar a afirmar o direito palestino quando se desconhece, por princípio (e por interesse), a

própria existência desse mesmo sujeito. Como contempla Sanvar: “Nunca os ouvirás dizer “o povo palestino não tem direito a nada”, nenhuma força pode sustentar uma posição semelhante e eles sabem-no muito bem. Pelo contrário, irás ouvi-los certamente afirmar ‘não há povo palestino’. É por isso que a nossa afirmação da existência do povo palestino é, porque não dizê-lo, muito mais forte do que parece à primeira vista” (SANVAR *apud* DELEUZE, 2003, p. 184). Deleuze escreve (1990, p. 171): “Havia um povo palestino? Israel diz que não. Sem dúvida que havia um, mas isso não é o essencial”. O que se faz ao fabular não é afirmar algo que não é real (não é nem um erro nem uma confusão), o que se faz é afirmar algo que torna as ficções hegemônicas (o verdadeiro, diz Deleuze) inoperantes ou indecíveis. Nesse sentido, no ato de fala que constitui a fabulação, o estatuto dos enunciados deixa de ser determinado pela sua verdade ou falsidade; em todo o caso, os enunciados são essencialmente falsificantes, isto é, afirmam sobre o horizonte dos discursos instituídos elementos dos quais estes não podem dar conta: objetos inexplicáveis no presente como alternativas indecíveis no passado<sup>51</sup>. Desde que o estado de Israel proclama que nunca houve um povo na Palestina, esse povo que falta entra num verdadeiro devir, isto é, inventa-se, a partir de um ato de fabulação (ato expressivo de uma força política, mas também ato político da expressão), nos subúrbios e nos campos de refugiados, ou no exílio, sobretudo no exílio, propiciando novas condições de luta:

a partir do momento em que os palestinos são expulsos do seu território, na medida em que resistem, entram no processo de constituição de um povo. Isso corresponde exatamente ao que Perrault chama flagrante delito de fabular. Não há povo que não se constitua deste modo (DELEUZE, 1990, p. 93).

É assim que Deleuze lê o surgimento dos movimentos que começam a aparecer, um pouco por todos os lados, depois de 1948,

---

51 “Então, às ficções preestabelecidas, que remetem sempre aos discursos do colonizador, opor o discurso de minoridade, que se faz com os intercessores” (DELEUZE, 1990, p. 93).



mas, sobretudo, a partir de 1967. Esses movimentos não afirmam necessariamente uma origem comum, mas, antes, um sentido de passado e futuro partilhados, em nome do qual reclamam um lugar nas negociações (o seu reconhecimento como interlocutores válidos) e, a longo prazo, o direito a uma nação e um Estado palestinos. Não se trata, certamente, de admitir que cada um tem a sua verdade. Ao ver a causa palestina através do filtro do conceito de fabulação, não se trata para Deleuze de ver quem tem razão, quem está na posse da verdade ou detém o direito ou merece a justiça. Porque o enfraquecimento das ficções oficiais não tem por objeto estabelecer uma verdade diferente, mas sim operar, através desses enunciados coletivos ou dessas ficções nacionalistas, um efeito de coesão sobre essas gentes que não deixam de se dispersar sob a pressão das forças militares mobilizadas e as necessidades mais básicas:

Ao elevar o falso a uma potência, a vida libertava-se das aparências tanto como da verdade: nem verdadeiro nem falso, alternativa indecível, mas potência do falso, vontade decisória. [...] O que se opõe à ficção não é o real, não é a verdade, que sempre é a dos amos ou dos colonizadores, mas sim a função fabuladora dos pobres, que dá ao falso a potência que o converte numa memória, uma lenda, um monstro. [...] Não é o mito de um povo passado, mas a fabulação de um povo que virá (DELEUZE, 1985, p. 189, 196, 291).

Na resistência do povo palestino, nos discursos dos seus líderes, Deleuze não vê simplesmente a representação de certas pessoas às quais se lhes tirou um direito, mas uma espécie de encarnação desse povo sem território nem estado: o sujeito do enunciado desses discursos e o sujeito da enunciação confundem-se, devêm indiscerníveis, e se, por um lado, os líderes parecem falar de um modo coletivo (discurso indireto livre), por outro, o povo não parece ter outra atualidade que não a das manifestações singulares dos discursos dos seus líderes (o povo falta e faltará, ainda por algum tempo, pelo menos até às primeiras sublevações populares de 1987). Foi isso o que amadureceu para Deleuze na Palestina: um novo tom, uma nova forma de agenciamento que começa – na ausência de condições

para alcançar outras dimensões – por uma expressão paradoxal, sem sujeito nem objeto atual (mas nem por isso menos real).

Mesmo quando as diferenças possam ser enormes, mesmo quando o problema possa parecer insuperável, o único princípio racional de uma solução passa pelo reconhecimento das partes em conflito. Durante muito tempo os palestinos não apareceram como um interlocutor válido, simplesmente porque para os discursos oficiais os palestinos não existiam, não tinham um país, não pertenciam a nenhuma nação. Sem estado nem terra, eram um estorvo para todos (para os israelitas e seus aliados, que não os queriam onde estavam, mas também para o mundo árabe, que não os queria fora de onde tinham estado até então). Em 1948, a Palestina não tinha sido ocupada, mas simplesmente tinha desaparecido: “É certamente assim que devem ter vivido a coisa os colonos judeus convertidos nesse momento em “os israelitas”. O movimento sionista mobilizou a comunidade judaica na Palestina já não sobre a ideia de que os palestinos deviam ir-se um dia, mas sim sobre a ideia de que o país estava “vazio” (DELEUZE, 2003, p. 182). A produção de enunciados coletivos por parte dos principais grupos da causa palestina (começando pela OLP e o papel importantíssimo que cumprira Arafat como intercessor), assim como a apropriação dos mesmos pela grande maioria de uma comunidade que parecia fatalmente entregue à diáspora, toda essa gente que começou a dizer, de um momento para o outro, “nós, os palestinos”, levou o povo palestino a constituir-se, primeiro como nação armada, e mais tarde como interlocutor válido perante Israel e o resto do mundo (ainda que não certamente nessa ordem).

A história, como sabemos, conheceu e continua a conhecer uma série de violências inconcebíveis. Deleuze não é um idealista. Sabe que um povo não pode surgir senão através de sofrimentos abomináveis. Compreende, contudo, que a construção de um agenciamento de enunciação coletiva pode chegar a colaborar num advento semelhante, dando um pensamento, uma fábula, uma expressão, a pessoas dispersas que nas mais variadas condições de menoridade

não falam senão uma língua que não lhes pertence, quando não carecem de voz de um modo total e absoluto. Uma expressão que pode traçar, nas condições adequadas, uma espécie de linha de fuga em torno da qual possa aglutinar-se gente que procura escapar a uma situação de diáspora ou de opressão:

*A Revue d'Etudes Palestiniennes* tem o seu manifesto [...] somos “um povo como os outros”. É um grito do qual o sentido é múltiplo. Em primeiro lugar é uma chamada, ou um apelo. [...] Em segundo lugar é uma oposição. Porque o manifesto de Israel é antes “não somos um povo como os demais”, pela nossa transcendência e a enormidade das nossas perseguições. [...] É por isso que os palestinos sustêm tanto a reivindicação oposta: devir o que são, isto é, um povo completamente “normal”. Contra a história apocalíptica, há um sentido da história que se confunde com o possível, a multiplicidade do possível, a abundância dos possíveis em cada momento (DELEUZE, 2003, p. 183).

O caso palestino mostra com alguma clareza que a fabulação, tal como a entende Deleuze, enquanto ficção social, constitui uma conjugação muito especial do expressivo e do político, que pela construção de um agenciamento coletivo de enunciação pode chegar a tornar indecível uma situação sem saída ou até mesmo diferenciar toda uma nova sensibilidade. Não sei se esclarece, porém, que a fabulação opera esses efeitos através de um reordenamento do real (atual) e uma reformulação do passado (virtual), e não através da postulação de uma representação ideal como reguladora de um estado de fato. E isso é essencial, porque constitui a diferença que leva Deleuze a privilegiar o conceito de fabulação sobre o conceito de utopia. Porque enquanto a utopia designa a representação estática de um estado ideal, a fabulação constitui o poder do próprio “ideal”: um poder capaz de bifurcar o tempo e criar novos mundos possíveis. Nesse sentido,

a fabulação se assemelha à função do trabalho do sonho e, por extensão, aos momentos de reordenação seletiva que marcam as discontinuidades históricas. O que é o poder desatado na revolução senão o jogo ideal desenvolvido dentro do que

essencialmente é uma ficção; isto é, o poder de escolher e reordenar os objetos, artefatos e significados que pertencem a um mundo prévio? (LAMBERT, 2002, p. 137).

Entendida como processo, o próprio da fabulação é reunir o pensamento e as pessoas na construção de uma ficção comum; o pensador, o político ou o artista, de alguma maneira voltam a pôr em jogo sobre o plano da expressão as singularidades compreendidas por um determinado sistema de signos hegemônico (mesmo, e sobretudo, as que são estrategicamente passadas por cima ou diferidas), na esperança de que esse reordenamento ficcional opere os seus efeitos sobre o resto da realidade, convocando, em última instância, um reagrupamento das pessoas segundo novas linhas, isto é, na linguagem deleuziana, o devir de um povo.

Assim regressamos ao cinema moderno, porque é no cinema moderno que Deleuze vê funcionar melhor que em nenhum outro lado este mecanismo que consiste em “constituir, pelo transe ou a crise, uma ordenação que reúna partes reais, para fazê-las produzir enunciados coletivos como prefiguração do povo que falta” (DELEUZE, 1985, p. 291). Para Deleuze, o cinema moderno não se dirige à consciência de um sujeito constituído (mais ou menos alienado), mas à produção ou intervenção do inconsciente, enquanto espaço social e político por conquistar. Tarefa eminentemente política, à qual estaria associada qualquer revolução, e em geral qualquer mudança efetiva. Porque já não se trata de tomar consciência do real (elaboração do inconsciente), mas sim fabricá-lo (produção desejante do inconsciente). Porque não se trata de um retorno à natureza (redirecionamento do desejo), mas simplesmente de um problema político da alma coletiva (as conexões das quais uma sociedade é capaz, os fluxos que suporta, inventa, faz ou deixa passar). O cinema moderno propõe um novo recorte da realidade: estabelecendo uma proximidade inesperada entre coisas que até então apareciam como distantes e separando outras que até então pareciam ter partilhado uma íntima proximidade. E é justamente isso que atrai Deleuze, que oportunamente reivindicará esse programa para a sua filosofia. Ao fim e ao cabo, em *Différence et répétition*, e sob a influência de

Nietzsche, a cultura já aparecia como uma aprendizagem involuntária, que encadeava “uma sensibilidade, uma memória e um pensamento, com todas as violências e crueldades necessárias [...] para traçar um povo de pensadores e dar uma linhagem ao espírito” (DELEUZE, 1968, p. 214).

Isto é o fato de que, através desses reordenamentos que constituem o objeto da micropolítica (a produção de inconsciente como a construção de uma memória apócrifa ou a diferenciação de uma nova sensibilidade), o cinema consiga efeitos políticos majoritários. Ouçamos, então, o contido assombro de Deleuze e Guattari perante o alcance da música popular da sua época: “não se pode assegurar que as moléculas sonoras da música pop não dispersem aqui ou ali, atualmente, um novo tipo de povo, singularmente indiferente às ordens da rádio, aos controles dos computadores, às ameaças da bomba atômica” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 427).

## Micropolíticas de alcance maior: Nietzsche goes to Hollywood

No contexto dos seus estudos sobre cinema, o tema bergsoniano da fabulação é relido por Deleuze através do filtro de Nietzsche. Concretamente, o sexto capítulo de *L'image-temps* procura desenvolver o conceito de “potência do falso” (enquanto aspecto fundamental da vontade de poder, tal como aparece no fragmento “Como se converteu num erro o mundo verdadeiro”), através da obra de uma série de diretores emblemáticos (Welles, Robbe-Grillet, Resnais etc.). Esse ponto de vista nietzschiano, a partir do qual Deleuze se aproxima da história do cinema, encontraria a sua justificação no abandono, por parte do cinema moderno, da relação entre o real e o mundo verdadeiro. Ao mesmo tempo, a descrição deixa de pressupor a realidade e a narração deixa de se referir à forma do verdadeiro, isto é, a descrição devém o seu próprio objeto e a narração temporal e falsificante. A libertação a respeito do mundo verdadeiro, com a consequente desarticulação do sentido moral do falso, impõe ao cinema um movimento que podíamos equiparar, com alguma pertinência,

à fabulação bergsoniana, mas que mediado pela leitura de Nietzsche não podemos deixar de inscrever no registo da vontade de poder. O que nos facilita, por outro lado, a conexão da fabulação com a ideia de inatualidade, tal como esta aparece delineada nas *Considerações*. A fabulação cinematográfica, então, à sua maneira, inscreve-se na empresa de “pensar o passado contra o presente, resistir ao presente, não para um retorno, mas “a favor, isso espero, de um tempo futuro” (Nietzsche), ou seja, convertendo o passado em algo ativo e presente, para que por fim surja algo novo, para que pensar, sempre, se produza no pensamento” (DELEUZE, 1986, p. 127).

A filiação nietzschiana se torna ainda mais clara se regressarmos sobre o texto da quarta das *Considerações*. Porque, ainda que a única terra que ama Zaratustra seja a terra dos seus filhos (uma terra sempre por descobrir, ou, melhor, por inventar), essa configuração da vontade não implica uma territorialização sobre o futuro sem ser, ao mesmo tempo, uma desterritorialização do passado. Nietzsche vê em Wagner, de fato, o mesmo que Deleuze vai procurar no cinema moderno: a abertura a um povo futuro através de uma reinterpretação estratégica do passado; “Wagner será para esse povo [por vir] – o que não pode ser para todos nós, a saber, não o vidente que escrutina o porvir, mas o intérprete que transfigura um passado” (NIETZSCHE, 1990b, IV § 11).

O certo é que no cinema moderno encontramos, em lugar da revisitação de um passado monumental (oficial ou revisionista), que procuraria o reconhecimento ou a iluminação no espectador (alienação ou tomada de consciência), a procura de uma reconstituição útil da memória, capaz de pôr em questão as representações existentes e de abrir o leque das possibilidades futuras. Como qualquer pensamento, o cinema “pensa a sua própria história (passado), mas para se libertar do que pensa (presente), e poder finalmente pensar de outra forma” (futuro).

A relação com o povo, com o povo que falta, por outro lado, não deixa de estar presente no cinema moderno. A partir de experiências traumáticas, dissolventes ou desagregadoras, o cinema

moderno procura reconstruir uma memória coletiva<sup>52</sup> (uma memória de dois, ou de vários) capaz de se colocar a serviço da vida, isto é, para libertá-la de um horror ou de uma culpa que a imobiliza, quando não para congregá-la em torno da expressão de um mundo capaz de reunir a vontade de vários (uma vez mais, as duas funções da fabulação bergsoniana).

Deleuze vê isso operar com alguma naturalidade em certos autores do cinema moderno. Evolução de Resnais: das curtas metragens documentais, onde *toda a memória do mundo* aparece como objeto de fascinação, a partir das possibilidades que abre ou fecha (ver, por exemplo, *Toute la mémoire du monde* e *Guernica*), à conjuração desse passado objetivo por uma memória menor, singular, nascida de um acontecimento (encontro amoroso) que faz jogar novamente uma série de acontecimentos do passado (o horror da guerra, a perda, o castigo ou a culpa), para dar lugar a uma impossibilidade<sup>53</sup>. Como diz Deleuze:

Resnais tinha começado por uma memória coletiva, a dos campos de concentração, a de Guernica, a da Biblioteca Nacional. Mas ele descobre o paradoxo de uma memória de dois, de uma memória de vários: os diferentes níveis de passado já não remetem a uma mesma personagem, a uma mesma família ou a um mesmo grupo, mas a personagens completamente distintas, a lugares não comunicantes que compõem uma memória mundial. Acede a uma relatividade generalizada e chega até ao final do que em Welles era tão só uma direção: construir

---

52 A intervenção sobre o passado não representa um verdadeiro problema para Deleuze (como vimos no caso dos precursores). O mesmo sucede com a possibilidade de uma rearticulação da memória coletiva. Como escreve em *L'image-temps*: “não teria que nos dar mais trabalho admitir a insistência virtual de recordações puras no tempo que a existência atual de objetos não percebidos no espaço” (DELEUZE, 1985, p. 107).

53 “Entre dois seres geograficamente, filosoficamente, historicamente, economicamente, racialmente etc., tão distanciados quanto é possível, HIROSHIMA será o terreno comum” (DURAS, 1960, p. 11).

“alternativas indecidíveis” entre capas de passado. [...] [U]ma arquitetura da memória capaz de explicar ou desenvolver os níveis de passado coexistentes (1985, p. 153) (grifos do autor).

Em *Hiroshima mon amour*, escrita por Marguerite Duras e dirigido por Alain Resnais, a partir da situação de duas personagens que carregam histórias incomparáveis e divergentes, vemos nascer uma memória comum, para além de qualquer verdade objetiva e qualquer experiência subjetiva. Memória de duas pessoas, que não se reduz a uma memória pessoal (tanto o japonês como a francesa permanecem essencialmente anônimos, neutros do ponto de vista racial), mas que surge por debaixo dessa outra memória impessoal do horror (como os corpos fragmentados dos protagonistas debaixo da cinza), com vistas a uma transvaloração de um passado paralisante em qualquer coisa de efetivo (como surge, da chuva ácida que cai sobre a pele dos corpos atormentados, o suor que brota da pele dos corpos dos amantes). Logo, encontramos no cinema moderno, não só o colapso da narração verídica e a emergência da potência do falso, mas também, e ao mesmo tempo, um dos objetos que já encontrávamos em Bergson associados à função fabuladora: acabar com a descrição do horror pelo horror. Duras, por seu lado, escrevia na sinopse que acompanha o roteiro: “esse é um dos maiores objetivos do filme, acabar com a descrição do horror pelo horror, porque isso foi feito pelos próprios japoneses” (DURAS, 1960, p. 11).

Hiroshima aparece caracterizada por Duras como um monumento ao vazio, isto é, retomando e invertendo os valores da tipologia nietzschiana, como um lugar da história que não tem outra função senão inspirar-nos o horror, a comiseração e, em última instância, a passividade, a impotência e, a longo prazo, a indiferença. Do que se trata, pelo contrário, é de deslocar a atenção sobre um acontecimento menor – a história banal e quotidiana de um encontro amoroso –, que tem lugar, contudo, em Hiroshima – onde o banal e o quotidiano aparecem sobredeterminados pelo peso da história da guerra. Ato sacrílego que dobra o desfile oficial dos horrores sobre uma cama de hotel, por meio do qual se espera, através de uma reconjugação do privado e do público, do individual e do coletivo,



a abertura de um espaço para o impossível: já não deixar atrás o passado, mas arrastá-lo na constituição do porvir (mesmo quando o porvir seja incerto): “Se essa condição é sustentada, se acabará numa espécie de falso documentário, que será muito mais concludente da lição de HIROSHIMA que um documentário por encomenda” (DURAS, 1960, p. 12).

Para Duras, a alternativa contrária não conduziria senão a mais um documentário sobre a paz (mas Resnais não quer fazer “esse” documentário, não quer um mais filme sobre a bomba atômica, nem voltar a filmar a memória do horror, como, por exemplo, e muito especialmente, em *Nuit et Brouillard*, onde filmava os campos de concentração). Decisão que aparece apontada duplamente na história. Primeiro, a partir do roteiro, como inscrição de um filme no filme – “Acaba de rodar um filme edificante sobre a paz. Não um filme ridículo de todo, mas um filme MAIS, é tudo” (DURAS, 1960, p. 14). E, em seguida, do próprio filme, cujo prólogo passa pela inserção de imagens “documentais” dos horrores de Hiroshima (em parte originais, em parte fabulados). *Trompe l’oeil* de uma perspectiva que é imediatamente relativizada, no quarto do hotel, dando lugar à perspectiva erótica que constitui o argumento do filme, onde as conversas passam continuamente da história de Hiroshima à história das personagens, esbatendo a história objetiva e as histórias subjetivas sobre um plano comum (onde tanto é possível redimir Hiroshima do horror como a protagonista da culpa). *Hiroshima mon amour* aparece, desse ponto de vista, como um ponto de ruptura com as aspirações de qualquer narração verídica. Não se pode, sob qualquer circunstância, ser objetivo com o que se passou em Hiroshima, e isso tem por consequência uma fragmentação insuperável do mundo. Às afirmações da atriz francesa, o japonês responde com a desqualificação gentil, mas absoluta: – *Tu não viste nada em Hiroshima. Nada. – Vi tudo. Tudo. – Ouve... Eu sei. Eu sei tudo. – Não. Tu não sabes nada.* Mas, ao mesmo tempo, o japonês não oferece, não está em condições de oferecer nenhuma versão alternativa (o que se passou em Hiroshima está para além das palavras e das imagens, inacessível à representação). Como afirma

Duras, é impossível falar de Hiroshima; tudo o que se pode fazer é falar da impossibilidade de falar de Hiroshima. *Nada está realmente dado em Hiroshima*, e a presença permanente da equipa de filmagens que desmonta a cenografia do filme sobre a paz que a protagonista está a rodar denota esse fracasso da representação, mesmo, ou sobretudo, como representação do horror – o *conhecimento de Hiroshima* é a priori pensado como um engano exemplar do espírito.

Agora, se Hiroshima não pode ser recordada, também não pode ser esquecida. Na tarefa de desmontar a cenografia, vemos alguns dos membros da equipa transportando cartazes que dizem em diversos idiomas “Hiroshima nunca mais” (cartazes que foram utilizados durante o filme, na cena de uma manifestação estudantil). A duplicação é, mais que um gesto de compromisso pacifista ou uma procura de consciencialização, uma crítica do retorno constante – em grande medida inútil, senão diretamente contraproducente – da memória do horror. Lambert (2002, p. 109) escreve:

Hiroshima é impossível de recordar, o que implica que deve ser “esquecida”, isto é, deve ser repetida sem cessar. O que temos aqui é uma repetição abstrata do “passado” sem a possibilidade da memória, um passado que não se passa no passado. De fato, o que é repetido é o inconsciente da própria representação: isto é, a impotência do espectador para se envolver.

A fabulação de uma memória singular alternativa – impossível do ponto de vista das histórias de ambas as personagens, mas possível do ponto de vista da (in)atualidade do seu caso amoroso – assume a potência positiva do esquecimento, ao mesmo tempo que reaviva a sensibilidade das personagens envolvidas na mesma (libertação do passado que é também abertura ao porvir). Às distâncias e às inibições impostas por essa espécie de memória moral de Hiroshima cunhada nos documentários, o filme de Resnais responde com a fabulação de uma memória de dois (ao fim e ao cabo, *Hiroshima mon amour* é uma história de amor, uma história de amor em Hiroshima), que conjuga segundo uma lógica própria as memórias individuais dos protagonistas: devir-Nevers de Hiroshima (no bar, junto ao rio, o japonês se confunde com o oficial alemão), mas

também devir-Hiroshima de Nevers (vagueando pela noite, sozinha, pelas ruas do centro, a francesa volta a descobrir a cidade da sua infância). Em certa medida, este duplo devir profana o passado de ambos, mas só na medida em que este constitui um impedimento para as suas vidas (como culpa e perda). O exercício singular, mas involuntário, impessoal, da fabulação, produz assim o efeito de liberdade que Bergson teorizava e Duras perseguia programaticamente: Hiroshima e Nevers devêm os nomes de um amor que sobrevive ao horror do seu próprio passado, na postulação de uma memória onde as personagens já não reconhecerão senão as coisas que as unem. Ou seja que, através de um reordenamento vital da memória, as personagens do filme de Resnais escapam aos perigos da indiferença a respeito do passado, a passividade a respeito do presente e a resignação a respeito do futuro, ao menos tal como esses efeitos são propiciados pela história documental, que não colabora noutra empresa que a da mistificação moral do mal absoluto<sup>54</sup>.

Contra a memória do horror, contra a memória da perda ou da culpa, que tende a produzir uma suspensão da vida (*Um dia, eu tenho vinte anos. É ao sóto que a minha mãe vem e me diz que tenho vinte anos. A eternidade. Ah! Que eu tenha sido jovem um dia.*), a fabulação de um passado menor, memória de dois ou de vários, dá lugar no filme de Resnais à sua intensificação ou à sua abertura ao devir (*Eu gosto de ti. Que acontecimento. Eu gosto de ti. Catorze anos que eu não tinha encontrado... o gosto de um amor impossível*). Nem ajuste de contas com o passado, nem expiação da culpa, mas, antes, agenciamento singular de histórias incomensuráveis segundo uma ordem eventual (*événementiel*) na qual o passado – diferentes capas de passado – se subordinam ao traçado de um plano de consistência

---

54 Notavelmente as fronteiras entre o bem e o mal se desvanecem em torno dos acontecimentos amorosos do filme, que arrastam as personagens num devir-irracional – primeiro em Nevers, com a traição aos seus, depois em Hiroshima, com o esquecimento do horror –, e se endurecem em torno dos acontecimentos que voltam a impor-se à normalidade – a libertação justifica a morte do oficial alemão e o isolamento da protagonista, do mesmo modo que a bomba em Hiroshima “põe fim” à guerra e à sua loucura.

onde a vida pode ser, de novo, possível. Em definitivo, “o que acontece em Hiroshima” é algo que acontece a Nevers e acontece a Hiroshima como correlato de um encontro amoroso que transvalora a totalidade das histórias em jogo. Duras e Resnais não negam “a evidente necessidade da memória”, mas apostam tudo numa memória singular, que não renega completamente a potência do esquecimento, e cuja medida é ditada pela necessidade, quando do que se trata é de encontrar uma linha de fuga, um ponto de encontro ou um espaço para a realização do impossível ou a criação do novo. E nisso reconhecemos o eco das palavras de Nietzsche, e de Bergson, e de Deleuze, como um sopro, nos lábios de uma atriz francesa, de noite, num bar, junto ao rio, em *Hiroshima*: “Às vezes é necessário evitar pensar nas dificuldades que apresenta o mundo. Sem isso, tornar-se-ia absolutamente irrespirável” (DURAS, 1960, p. 107).

*Hiroshima mon amour* mostra como, após a Segunda Guerra, a representação se tornou impossível. E a essa impossibilidade de representar um passado comum opõe a criação de uma memória virtual; uma memória de dois, mas que não difere no essencial de qualquer memória coletiva. Isso implica uma mudança radical no objeto político do cinema, que abandona assim a procura da iluminação no espectador, em proveito da postulação da realidade, isto é, da recriação efetiva do passado, a partir de certa potência do falso, como meio vital de resistir ao presente e abrir o campo dos futuros (im)possíveis.

Mas mesmo pondo em cena o mecanismo da fabulação, o filme de Resnais não leva este mecanismo muito para além da sua lógica interna. Quero dizer que aparece mais como um filme sobre a fabulação (representação) que como uma fabulação efetiva (operação). Tem claramente uma lição a dar-nos sobre os perigos de uma concepção documental do passado e sobre a possível reconstrução vital de uma memória coletiva, mas não se propõe projetar sobre nós, enquanto espectadores, nenhuma ficção desse tipo. No fundo, a tomada de consciência (mesmo quando elevada à segunda potência), se impõe à fabulação efetiva de uma memória (porque se

encontramos um apelo a um povo de sobreviventes, a um mundo de pós-guerra, não é mais que de um modo mediato: essa memória de dois, que vemos construir-se, assinala um procedimento possível, mas para além do caso concreto entre os dois protagonistas não tem valor de memória coletiva nem se impõe como modelo).

Nesse sentido, a reflexão deleuziana sobre a causa palestina é de um alcance político maior que a sua meditação sobre o cinema moderno (a reordenação que se produzia sobre o plano da expressão apontava, com bastante mais clareza, à constituição de uma resistência, de uma nação). O que não significa que o cinema moderno não se proponha diretamente a fabulação de uma memória coletiva, apontando literalmente ao seu público, com o objetivo de diferenciá-lo como grupo, ou de uni-lo como povo (Godard em Moçambique). Nem, muito menos, que os conceitos postos em jogo por Deleuze não possam dar conta de um uso semelhante (e ainda as ferramentas para avaliá-lo). No fim de contas, o próprio Bergson já constatava que, mesmo sem participar propriamente na criação, o público dos teatros podia participar efetivamente de um ato de fabulação (sobretudo tendo em conta que a atenção e o interesse próprios do público teatral não podiam senão potenciar as sugestões do dramaturgo).

Basta compreender, então, que, reformulado o seu programa político, o cinema não podia tardar em ir atrás desse objetivo; e assim como chamara a consciência de classe, ou de raça, ou de nacionalidade, iria procurar pôr em prática, de modo concreto, a reconstrução de uma memória coletiva.

Antes do cinema, em todo o caso, a arte em geral, e a literatura em especial, mimaram o projeto de fabular uma memória coletiva. Muitas vezes em consonância com os mais diversos movimentos nacionalistas, mas algumas vezes, também, à procura de uma alternativa às ficções oficiais do estado-nação.

Na Argentina, Jorge Luis Borges cifrou por algum tempo no tango uma “função compensatória desse tipo: “O tango cria um

turvo / Passado irreal que de algum modo é certo” (BORGES, 1989, v. II, p. 266).

Já em *Evaristo Carriego*, de 1930, comentando um diálogo de Oscar Wilde, afirmava que “a música nos revela um passado pessoal que até esse momento ignorávamos e move-nos a lamentar desventuras que não nos ocorreram e culpas que não cometemos” (BORGES, 1989, v. I, p. 162)<sup>55</sup>.

No tango, e mais tarde na literatura, e inclusive no cinema, Borges vê a possibilidade efetiva de uma redefinição da identidade argentina através da reformulação inteligente do passado. No caso concreto do tango, por exemplo, trata-se de forjar certa memória combativa: “Talvez a missão do tango seja essa: dar aos argentinos a certeza de terem sido valentes, de terem cumprido já com as exigências do valor e da honra” (BORGES, 1989, v. I, p. 163). Memória alternativa, em todo o caso, tendo em conta que a independência da América, na medida em que constituiu uma empresa argentina, não menos que a conquista do deserto, já supunham um passado militar copioso e, por conseguinte, uma experiência desses valores.

A verdade é que a posição de Borges é mais complexa do que pode parecer a princípio (dada a marginalidade dos textos em questão e da suposta puerilidade dos seus objetos). É que, tal como todos estes autores que consideramos, de Bergson a Deleuze, Borges não concebe o objeto da arte senão como a produção de uma ficção alternativa às ficções dominantes (tanto no domínio da cultura como no da política em sentido estrito). A Argentina, do mesmo modo que a América, é para Borges um lugar literário e ficcional. A arte americana, logo, não pode ocupar senão um espaço duplamente ficcional: um espaço dividido entre as ficções coloniais hegemônicas, que coincidem com a sua primeira fundação, e as ficções

---

55 Falando de Oscar Wilde, Borges retoma essa mesma referência, agora denunciando a fonte: “o ditame de que a música nos revela um passado desconhecido e porventura real (*The critic as artist*)” (BORGES, 1989, v. II, p. 70).

dos escritores latino-americanos que procuram pôr em questão essas ficções dominantes, reformulando a tradição e relançando continuamente a fábula da sua fundação. Como escreve Roberto Gonzáles Echeverría: “Ao escrever dentro de uma tradição ocidental e numa linguagem europeia, os escritores latino-americanos sentem que são uma parte [desta tradição], e com o fim de escapar deste encarceramento literário, têm que esforçar-se constantemente em inventar-se a si próprios e à América Latina de novo” (ECHEVERRÍA *apud* MADRID, 1989, p. 11).

É nesse sentido que podemos ler *Fundación mítica de Buenos Aires*, poema que Borges escreve em 1929, e no qual, contra a versão da história consagrada, nos propõe variações que a põem em questão (“Pensando bem a coisa, suponhamos que o rio / era azulejo então como oriundo do céu / com a sua estrelinha vermelha para marcar o sítio” (BORGES, 1989, v. I, p. 81)) e que abrem espaço a uma memória alternativa (“Foi um quarteirão inteiro no meu bairro: em Palermo [...] os homens partilharam um passado ilusório” (BORGES, 1989, v. I, p. 81)).

É, também, o sentido que devemos dar ao critério que rege a “Historia del tango”, e em geral todos os textos que compõem *Evaristo Carriego*, onde a questão não é “como foi aquele Palermo, mas como teria sido lindo que fosse” (BORGES, 1989, v. I, p. 101). Se Borges prefere o tango, como fábula de um Palermo que pudesse ter sido, e que seria de vital importância que assim fosse, é porque o passado militar cunhado nas histórias oficiais não constitui uma conexão válida com o povo. Porque “o argentino, na hora de se achar valente, não se identifica com este (apesar da preferência que nas escolas se dá ao estudo da história), mas com as vastas figuras genéricas do *Gaucha* e do *Compadre*” (BORGES, 1989, v. I, p. 162). Do *gaucho* e do *compadre*, temos que esclarecer, tal como surgem da sua reformulação pela música e pela literatura popular (ou, melhor, da leitura que faz Borges dessa música e desta literatura), enquanto que contrapontos às ficções hegemônicas do estado e do poder. Borges escreve:

O argentino acharia o seu símbolo no *gaucho* e não no militar porque o valor cifrado naquele pelas tradições orais não está a serviço de uma causa e é puro. O *gaucho* e o *compadre* são imaginados como rebeldes; o argentino, ao contrário dos americanos do Norte e de quase todos os europeus, não se identifica com o Estado. Isso não se pode atribuir ao fato geral de que o Estado é uma inconcebível abstração; o certo é que o argentino é um indivíduo, não um cidadão. Aforismos como o de Hegel: “O Estado é a realidade da ideia moral” parecem-lhe anedotas sinistras (BORGES, 1989, v. I, p. 163).

Essa preferência explica, ou é explicada, pela eleição borgiana do *Martín Fierro* como livro nacional. Na epopeia de José Hernández, com efeito, Cruz – sargento da polícia rural comissionado a deter o *gaucho* Martín Fierro –, vendo a desesperada resistência de Fierro, grita que não vai consentir o delito de que se mate um valente e põe-se a lutar contra os seus soldados, junto do desertor. Borges comenta (1989, v. I, p. 169):

É como se cada país pensasse que tem que ser representado por alguém diferente, por alguém que pode ser, um pouco, uma espécie de remédio, uma espécie de antídoto, uma espécie de contraveneno dos seus defeitos. Podíamos ter escolhido o *Facundo* de Sarmiento, que é o nosso livro, mas não; nós, com a nossa história militar, a nossa história de espada, escolhemos como livro a crônica de um desertor, escolhemos o *Martín Fierro*, que ainda que mereça ser escolhido como livro, como pensar que a nossa história está representada por um desertor da conquista do deserto? Contudo, é assim; como se cada país sentisse essa necessidade.

Borges lamentava que Hollywood propusera repetidamente o caso do traidor e do herói de modo contrário (o caso de um homem que procura a amizade de um criminoso para entregá-lo depois à polícia). Chegou mesmo a tentar a sorte de levar a sua própria versão ao cinema, sem nenhum êxito (trata-se de *Los orilleros*, roteiro que Borges escreve em colaboração com Bioy Casares, entre 1951 e 1957). Acabaria por resignar-se ao exercício menor da literatura, e, uma vez por outra, à vaga imitação do tom de certa poesia popular. Mas ao longo de toda a sua obra não deixamos de



encontrar esse profundo fôlego político, que via na ficcionalização do passado (literário, histórico ou social), a possibilidade de fazer do pensamento, da arte e da literatura, um instrumento político para a libertação e a regeneração da vida.

Porque, do mesmo modo que em Deleuze, em Borges a política está em todos os lados. Mas de um modo singular, incomparável, específico: detrás da criação de cada conceito, numa relação paradoxal com esse povo que convoca, que falta, e do qual tem a mais urgente necessidade. Ideia de uma política que Borges encontrava cunhada na sentença de Andrew Fletcher com a qual fechava a sua “Historia del tango”, e que bem podia definir o programa da micropolítica deleuziana: “Se me deixarem escrever todas as baladas de uma nação, não me importa quem escreve as leis” (BORGES 1989, v. I, p. 163).

Borges acreditava sinceramente que o povo preferia intimamente essa versão da sua história? Ou simplesmente aspirava a que, através da sua oposição às histórias oficiais, pudesse dar lugar ao surgimento de um povo capaz de se unir em torno dessa ideia da coragem e da honra?

Antes de regressar ao cinema, queria deixar clara essa aparente ambivalência. Porque, como vimos, chegados a esse ponto, torna-se difícil estabelecer os limites daquilo que consideramos um agenciamento coletivo de expressão.

O que manifesta, então, a existência de uma necessidade comum por detrás de um agenciamento de expressão coletiva? Em que se diferencia, em todo o caso, dos eventuais agenciamentos expressivos de controlo do tipo propaganda?

Não me parece, certamente, que possamos estabelecer um critério formal. Porque quando o povo é o que falta, a necessidade de uma expressão só se pode mostrar *a posteriori*, quando é abraçada pelas pessoas que se encontravam até então em condições de menoridade.

A expressão tem sempre preeminência, e se o povo e o artista se encontram na criação de uma ficção comum, não é certamente porque trabalhem em colaboração, mas porque, enquanto um põe a expressão, o outro põe o corpo.

Claro que o corpo implica sempre certa expressão, ainda que virtual, que impõe resistência ao ato expressivo (não é possível fabular qualquer coisa); e claro que a expressão comporta o seu corpo sutil, que exerce à sua maneira uma força uma coação mais ou menos importante sobre a comunidade que convoca (não é possível fabular sem certa perspectiva). Mas, apesar de se retroalimentar, a função fabuladora implica para Deleuze, e necessariamente, certa polaridade da perspectiva da mudança possível: a primazia efetiva da expressão.

Voltando ao cinema, e para além dos casos deleuzianos, o problema da fabulação, enquanto recriação de uma memória coletiva para além da história documental, foi formulado de um modo exemplar no contexto do cinema norte-americano dos anos oitenta e noventa por Robert Burgoyne<sup>56</sup>. Seguindo Rancière, Burgoyne retoma o tema deleuziano das ficções dominantes, enquanto imagens de consenso social, e o seu papel central na construção de uma identidade nacional por parte do cinema americano do tipo *The birth of a nation*. Fabulação nacionalista, que operaria “a partir de cima” (isto é, propiciada ou dirigida pelos poderes instituídos), e para a qual o cinema clássico (convicto ou coagido) teria constituído uma mediação fundamental, criando uma imagem da sociedade imediatamente acessível a todas as classes. Mas ao mesmo tempo, sob a influência de um certo conceito de genealogia, Burgoyne vê no cinema dos anos oitenta e noventa a vontade de reformular, através de um trabalho de fabulação alternativo, estas ficções dominantes,

---

56 Bourgoyne, que se não manifesta a influência de Deleuze, lança mão, porém, explicitamente, de Rancière e de Foucault e, através de ambos, de um certo Nietzsche. No domínio da filosofia em língua inglesa estas influências não são de desprezar; a outra grande referência de Burgoyne é, mais previsivelmente, Fredric Jameson.

oferecendo “identidades de substituição” – como dizia Foucault lendo a *Segunda inatural* – ou propiciando a adoção – para usar o próprio vocabulário de Nietzsche – de uma “segunda natureza” por parte das pessoas (uma natureza política, social, racial, étnica). Isto é, o desejo, não de repetir uma vez mais as narrativas fundacionais, que de um modo ou outro fazem referência a uma origem comum (o sangue, a cor, a religião, a classe), mas de produzir, a partir de uma revisitação criativa da heterogeneidade irredutível do passado, a expressão de uma realidade americana cada vez mais híbrida e policultural.

Os dados do problema norte-americano na época são basicamente os mesmos que enumeramos no caso palestino: a discriminação ou o silenciamento sistemáticos de certos grupos minoritários, e a desagregação geral da sociedade no seu conjunto. Como no caso palestino, portanto, o povo é o que falta, submetido pelos poderes de turno ou desfeito em lutas intestinas. Falta, ora porque um grupo privilegiado se atribui o direito exclusivo de constituir o povo norte-americano, ora porque simplesmente a pluralidade efetiva de povos existentes (os seus conflitos, as suas singularidades, as suas diferenças) de fato já não pode ser passada por alto. A elaboração do problema que oferece Burgoyne não parece desconhecer esses dois aspectos. Distingue, nesse sentido, dois modos cinematográficos de explorar ou reinventar o passado comum em busca de novas formas de agenciamento. Por um lado, teríamos uma reconstrução do passado que se operaria “a partir de baixo”, enfatizando as experiências minoritárias de segregação e exploração como aspectos centrais do passado americano. E, por outro, teríamos uma aproximação “transversal” à história que, contra a ideia de uma comunidade de iguais, colocaria em destaque as relações antagônicas (especialmente raciais) que constituem o tecido social. Exemplos do primeiro tipo seriam *Born on the Fourth of July*, *JFK*, *Jefferson in Paris* e *Forrest Gump*. Exemplos do segundo, *Thunderheart*, *Malcom X* e *Glory*. Nuns, tal como noutros, de qualquer modo, a mitologia da identidade nacional norte-americana aparece atravessada por uma dupla contradição: “não só o ideal de uma camaradagem profunda e horizontal é

obscurecido pelo fato da dominação e da hierarquia racial, mas o mito da nação é também contestado por uma espécie de sistema lateral de castas, no qual a identidade é construída em relações de oposição” (BURGOYNE, 1997, p. 3). Dupla contradição que tais filmes não propõem resolver de maneira explícita, mas à qual respondem deslocando a pergunta pela identidade até ao terreno da criação de novos modos de expressão coletiva.

Erramos, portanto, quando pensamos que o cinema norte-americano contemporâneo não tem senão um efeito nocivo sobre a consciência ou o compromisso político, pelo menos na medida em que as formas coletivas de rememoração que propõem esses filmes, à margem da história documental e das narrativas oficiais, têm uma influência importantíssima sobre os conceitos tradicionais ou emergentes de identidade. Mesmo nas grandes produções de Hollywood encontramos uma contestação aberta da história oficial, e a invenção ou a redescoberta de histórias esquecidas ou segregadas, isto é, a exposição de “fissuras e lacunas” entre os mitos nacionais e as experiências históricas das pessoas excluídas dos relatos dominantes. Falamos de fabulação, no mesmo sentido que a encontramos em Deleuze. Falamos, se é possível, de uma verdadeira brecha entre a história objetiva e a memória subjetiva, de uma destruição do conceito de verdade histórica por uma instrumentalização inteligente da potência do falso, que propicia a oposição de ficções alternativas às ficções dominantes, como tantos outros agenciamentos coletivos de expressão que apelam à constituição de um povo. Ou, para retomar a linguagem de Burgoyne, de uma erosão dos limites entre o factual e o ficcional, que desloca o critério da objetividade escolar (como parte de um aparelho de estado) no sentido da criação do novo (enquanto propriedade intempestiva de um povo que falta). E isso é o mais importante. Porque, como diz Burgoyne retomando um texto de Caryn James, estss filmes são controversos, não pela sua mistura de ficção e história, mas pelo seu uso da ficção para desafiar os pontos de vista consagrados da história. Tal como Nietzsche, Burgoyne compreende que quando a história falha na empresa de fazer da cultura uma força vital, é à arte que corresponde pôr em

jogo o passado, mesmo quando para isso tenha que dismantelar antigas estruturas de sentido.

Mas se nos aproximamos de Burgoyne não é porque encontramos num contexto inesperado as mesmas declarações programáticas que encontramos de Nietzsche a Deleuze, mas pelo modo como analisa a produção de uma memória vital alternativa às narrativas nacionais dominantes a partir de uma “reescrita cinemática da história”. Uma análise que, por outra parte, vai para além do objetivo específico do próprio Burgoyne, preocupado com a possibilidade de articular um certo nacionalismo cívico por oposição a qualquer classe de nacionalismo étnico; porque independentemente de contemplarmos outras formas de comunidade, não podemos desprezar certos conceitos que recebem todo o seu valor da potência efetiva que põem em jogo. E, mais especificamente, a aproximação a Burgoyne tem por objeto, dentro das suas exaustivas análises, um conceito em especial, que toma de outra crítica americana, Alison Landsberg, e que me parece constituir um elemento precioso para enriquecer a concepção deleuziana de um exercício político da fabulação. Falo do conceito de “prosthetic memory”, ou “memória artificial”, como proponho traduzir com alguma liberdade<sup>57</sup>.

A constituição de uma memória alternativa, como vimos já na análise deleuziana do filme de Resnais, constitui o principal objeto da fabulação, quando se trata de agenciar uma multidão dispersa ou de dar-lhe coesão perante uma experiência traumática. É no mesmo sentido que Burgoyne introduz o conceito de memória artificial, secundarizando a construção da memória nas personagens, e

---

57 “Prosthetic”, de “prothesis”, que no contexto médico podíamos traduzir por “protética”, termo de alguma dureza e de certa inadequação (demasiado substancialista), ao qual eu preferiria, simplesmente, “artificial” (atendendo ao domínio no qual é cunhado – os filmes de ficção científica – e ao uso positivo que faz Deleuze do termo num contexto quase imediato: “Essa é a neurose, deslocamento do limite, para criar uma pequena terra colonial para si. Mas outros querem terras virgens, mais exóticas, famílias mais artificiais, sociedades mais secretas, que desenham e instituem ao longo do muro, nos lugares de perversão” (DELEUZE; GUATTARI, 1973, p. 16).

concentrando-se na potência do cinema contemporâneo para produzir, de fato, uma memória dessa espécie no espectador. Assim, a memória artificial caracteriza o efeito direto de certo cinema contemporâneo na (re)construção da identidade nacional através da criação (no espectador) de laços subjetivos com um passado (não necessariamente “verdadeiro”). Porque, como afirma Landsberg (1995),

a experiência dentro do cinema e as recordações que o cinema permite – apesar do fato de que o espectador não passou por elas – podem ser tão significantes na construção ou desconstrução da identidade do espectador como qualquer experiência pela qual, de fato, este tenha passado.

Artificial, essa memória não resulta menos real pelo fato de não estar constituída por recordações materialmente experimentadas pelos indivíduos (ao fim e ao cabo, que porção das nossas memórias coletivas vivemos diretamente?). O importante é que circule ou possa circular publicamente, e que seja sentida como própria, isto é, que faça sentido com relação aos nossos modos de dizer “eu” e “nós”.

O certo é que o cinema, e em geral a cultura de massas, através da reescrita cinemática do passado possibilita, ou pode possibilitar, a experiência de acontecimentos, que não se viveram pessoalmente, como se se tratasse de recordações próprias. Recordações que, na medida em que são produzidas de modo massivo, podem servir de base para uma identificação coletiva mediata (LANDSBERG, 1996, p. 1).

De que modo o cinema é capaz de mobilizar tudo isso? Burgoyne postula como exemplo certo cinema histórico que se propõe, mais ou menos explicitamente, uma revisitação afetiva do passado (de *Braveheart* a *Schindler's List*), e do qual *Forrest Gump* constituiria um caso privilegiado (mesmo quando política ou ideologicamente possa parecer-nos contrário aos valores veiculados pela filosofia deleuziana). *Forrest Gump*, com efeito, pode ser visto como um aparelho de memória que funciona precisamente do mesmo modo que uma prótese, suprimindo ou mesmo substituindo a memória orgânica, que, no contexto dos anos sessenta, pode ser caracterizada

como disfuncional (BURGOYNE, 1997, p. 107). Zemeckis enfrenta, de fato, toda uma série de memórias culturais que não podem ser integradas organicamente nos projetos de identidade nacional (porque são difíceis de assimilar ou apresentam um efeito dissolvente), e perante essa situação propõe, não o aprofundamento desta história com fins iluminadores, mas a fabulação de um passado capaz de criar as condições para superar esta crise.

Se não encontrássemos mais que isso, pouco adiantaríamos a respeito do dito acerca do filme de Resnais; mas é aqui que Zemeckis leva a fabulação, da sua postulação como possibilidade para o pensamento, a um exercício efetivo com relação à multidão. Porque para além da eventual história que possamos reconstruir a partir do filme (embora *Forrest Gump* não nos ofereça mais que uma série de cenas fragmentadas), o que temos é uma verdadeira ruptura com a concepção da narração como resposta cultural ao problema do sentido (as coisas não têm sentido para Gump, e muito menos para quem escuta a sua história), e uma redefinição do discurso cinematográfico que o aproxima às práticas terapêuticas (onde somatizar, reviver, e em geral repetir, abrem a possibilidade da superação de um trauma, de uma fantasia, ou de uma obsessão). Concretamente, empregando a tecnologia à sua disposição, Zemeckis consegue dominar o passado, no sentido em que se domina um temor (“master”), remasterizando (“remastering”) o material de arquivo disponível. O procedimento básico é de fácil explicação. Por um lado, Zemeckis privilegia o papel de certas figuras de reconhecimento massivo (símbolos da cultura popular e estereótipos dos meios de massas) em detrimento de alguns elementos problemáticos (especialmente a presença da mulher e os antagonismos sociais e raciais). Ou seja, “memorializa certos aspectos do passado nacional, criando amnésia crítica noutros”, “revisita a memória cultural de modo que esta resulta *artificialmente* melhorada”, propiciando assim “uma imagem melhorada da nação, ao mesmo tempo potente, coerente e das pessoas” (BURGOYNE, 1997, p. 108-119).

Mas, por outro lado, e isto é o mais interessante, introduz um elemento extemporâneo (Gump), que reduz, no sentido bergsoniano, a distância entre a dimensão dos acontecimentos e das possibilidades de assimilação por parte das pessoas (propiciando, nessa mesma medida, uma ligação subjetiva com o passado). Gump não apela, com efeito, a uma identificação, não apela a uma tomada de consciência, mas projeta certa humanidade sobre regiões do passado estrategicamente recortadas, propiciando a sua elaboração afetiva por parte do espectador. Como explica Burgoyne (1997, p. 109),

na lógica do filme, a inserção de Gump em imagens de arquivo de um momento histórico definido sugere uma espécie de reconciliação, uma aceitação saudável [...] não por compreensão da história [...] mas antes por uma falta de compreensão, por uma ausência de conhecimento histórico.

Gump é, nesse sentido, agente efetivo do próprio ato de fabulação. Burgoyne se equivoca ao assimilá-lo a uma figura alegórica ou um ideal da nação. Porque, ainda que a ideia de nação construída através do recorte de Zemeckis seja veiculada por Gump, a sua figura não chega jamais a constituir-se como paradigma (não apela à identificação nem se propõe como modelo), porque dificilmente chega a constituir-se como sujeito (todos os enunciados que articula Gump são, em maior ou em menor medida, de caráter coletivo). Gump encarna, antes, uma espécie de função de humanização ou sensibilização a respeito do material historiográfico propriamente dito: isso que o torna capaz de se acrescentar à memória do espectador como uma série de recordações virtualmente vividas. Da efetividade da sua figura para carregar afetivamente a matéria propriamente histórica do filme, assim como do grau de receptividade à dita matéria histórica por parte do espectador, podemos dizer que dependerá, em última instância, a assimilação efetiva dessa memória artificial que, dada a natureza impessoal da mesma e do alcance massivo do meio, revestirá a longo prazo os caracteres de uma memória coletiva ou grupal.



*Forrest Gump*, certamente, não exerce essa potência no sentido de pôr em questão a ficção dominante e apelar ao advento de identidades menores ou de uma identidade maior plural; pelo contrário, opera uma reformulação dos anos sessenta para propiciar a regeneração da maioria branca masculina, trata agressivamente de restabelecer a mitologia do agrarismo, a autoconfiança e a direção providencial que formam o núcleo da narrativa tradicional da nação norte-americana (BURGOYNE, 1997, p. 121). Com diversos graus de otimismo, Landsberg e Burgoyne esperam muito mais dessa modalidade da fabulação política; em princípio, que a compreensão emocional e afetiva do passado ponha em questão a história oficial e pública. Isto é, contra a concepção historicista da história e a ideia de que o passado impõe uma forma determinada ao presente e uma finalidade ao futuro, propõem uma assimilação da história a um sistema aberto, sobre o presente, mas também pelo passado, que como o futuro pode e deve ser posto em jogo a cada vez: “uma espécie de consciência histórica, evocada pela criação multidimensional de uma imagem do tempo, que vê o passado como sujeito à mudança, aberto a uma reordenação, uma “disposição retrospectiva” tanto como prospectiva” (BURGOYNE, 1989, p. 59). Algo que Burgoyne retoma da leitura foucaultiana de Nietzsche, e que caracteriza, no contexto da análise de *1900*, de Bertolucci, seguindo um raciocínio de Hayden White:

os seres humanos vão tanto para a frente como para trás no tempo; a disposição para trás tem lugar quando reorganizamos relatos de acontecimentos no passado, que foram empregados num sentido dado, com vista a dotá-los de um significado diferente ou de retirar do novo emprego razões para atuar de modo diferente no futuro (WHITE, 1987, p. 150).

Mas Burgoyne também espera que pelo agenciamento dessa espécie de memórias artificiais possam articular-se novas zonas de coerência social, isto é, bases para uma identificação coletiva mais ou menos imediata: “as memórias artificiais podem devir as bases para alianças políticas e um novo marco coletivo que corte transversalmente as divisões sociais existentes” (BURGOYNE, 1994, s/n).

Em todo o caso, o conceito de memória artificial dá conta de um modo privilegiado da potência política intrínseca do exercício da fabulação enquanto variante da inaturalidade, demonstrando que, mesmo quando a fabulação e a geração de esferas públicas de memória constitua certamente o objeto de uma micropolítica, os sintomas que é capaz de gerar podem alcançar uma escala massiva ou majoritária.

## A fabulação não é um idealismo

Ao monumento sucede a fabulação; ao modelo do verdadeiro a potência do falso; à história, o devir: “apenas há devir, e o devir é a potência do falso da vida, a vontade de potência” (DELEUZE, 1985, p. 179). E não se trata, como assinala Deleuze, de uma fantasia edípica, mas de um verdadeiro programa político. A máquina de projetar, a função fabuladora, não é separável do movimento próprio da revolta, porque não é senão através da sua mediação que é possível romper intempestivamente com as condições de possibilidade e propiciar os devires, as visões e as resistências, que insistem de um modo ou outro na história (coisa que ilustrava perfeitamente o romance de Vargas Llosa). Nesse sentido, René Schérer compara a fabulação ao conceito de *Potenz* – ao mesmo tempo virtualidade e poder – do qual muitas vezes faz uso Hegel nos seus primeiros escritos, enquanto “fluxo das palavras criadoras de universos inexistentes, mas insistentes, fatores integrantes da realidade humana” (SCHÉRER, 1998, p. 33).

Se não me engano, a esta altura, isso tem que aparecer com alguma clareza, pelo que o problema já não é mostrar o potencial político de um conceito como o de fabulação, mas, antes, aclarar as dúvidas acerca do aparente idealismo que pressupõe. Com efeito, não é esta a formulação de um novo idealismo para a filosofia? O idealismo de um povo – como de um mundo – por vir, na hipóstase da expressão como um ideal? Uma nova utopia?

Assim parecia supô-lo, evidentemente, Mengue, para quem a questão aparece como um caso fechado:

Como não seria idealista de certo modo, uma vez que Deleuze se refere a uma potência (=a liberdade ou os fluxos de desejo) que, certamente, em lugar de vir do alto a revolucionar a organização social, vem de baixo, de baixo das ordens estabelecidas, mas que, como tal, enquanto que está provida de uma espontaneidade fora da organização, permanece “exterior” à “sociedade” e às suas mediações constitutivas? [...] Não é o mesmo acolher no alto ou em baixo [...] o princípio de contestação? (MENGUE, 2003, p. 79).

A pergunta é válida.

Mais próximos de Deleuze, René Schérer e François Zourabichvili sugerem que, sobre a base das solidariedades passageiras dos anos 60, Deleuze teria alentado a sua, como o anseio da emergência de uma consciência universal minoritária, que, a partir desse quinto mundo nacionalitário do qual falava Guattari (o dos sem-pátria, dos sem-papéis, dos sem-existência-cidadã), viria a encarnar uma espécie de sonho revolucionário de fraternidade ou de camaradagem à Whitman, como um encaminhamento das almas sobre a grande estrada.

Agora, significa isso que o programa político deleuziano é irremediavelmente idealista? Tal seria o caso se o anseio dessa emergência à qual fazem referência tanto Mengue como Schérer e Zourabichvili tivesse por resultado a hipóstase da ausência que pretende conjurar em qualquer tipo de utopia ou ideal regulativo. Mas essa é uma possibilidade que Deleuze recusa completamente.

Em primeiro lugar, a partir da lógica interna que rege o exercício político da fabulação. Porque a expressão pode transbordar as condições materiais da sua aparição, pode adiantar – para dizê-lo à maneira de Kafka – a respeito do seu tempo, preceder aos seus conteúdos (à realização dos seus conteúdos na história), e fazê-los escoar por uma linha de fuga ou de transformação, “mas essa primazia não implica nenhum idealismo. Porque as expressões ou as enunciações

estão tão estritamente determinadas pelo agenciamento como os próprios conteúdos” (DELEUZE; GUATTARI, 1975, p. 153). Isto é, a expressão representa um corte transversal na cronologia histórica e na sucessão das condições materiais, mas apresenta em si mesma uma determinação que não é menos real que as linhas de fuga ou de transformação que propicia ou desencadeia. E nesse sentido a expressão é como a ideia de um povo, mas a ideia é menos a hipóstase de uma ausência que o agenciamento de certas singularidades (linguísticas, históricas, políticas etc.) que se diferenciam sob a forma de conceitos, afetos e perceptos, para serem mais tarde retomados – se é que o acaso, a ficção e a vontade de revolta entram em ressonância – sob o modo dos movimentos de evasão ou de resistência, de redefinição da identidade, de devir, levados adiante pelas pessoas.

A fabulação como prática filosófico-política não implica nenhuma utopia. A respeito do caso Wagner, Nietzsche (1990b) escrevia:

Que a sã razão nos livre de acreditar que a humanidade encontrará um belo dia um regime ideal e definitivo e que, tal como o sol dos Trópicos, a felicidade lançará então os raios de um bem fixo sobre os homens assim regimentados: Wagner não tem nada que ver com uma crença semelhante, *não tem nada de utopista*. Se não consegue impedir a fé no porvir, isso significa simplesmente que percebe nos homens atuais qualidades que não pertencem ao carácter nem à estrutura imutável do ser humano, mas [qualidades] variáveis, ou seja, efêmeras; e é precisamente por causa dessas qualidades que a arte está entre os sem-pátria e que o próprio Wagner se deve tornar mensageiro e precursor de um tempo diferente.

Nesse preciso sentido, Deleuze não é nem pode ser confundido com um idealista.

A diferença entre a memória e a fabulação, tal como entre a utopia e a fabulação, está na reificação que tanto a memória como a utopia pressupõem (para além de uma se objetivar no passado e a outra no futuro), enquanto que a fabulação é mais que nada um processo, capaz de entrar em devir com as multidões que se encontram submetidas a uma memória ou a um projeto majoritário que

não lhes pertence, e pelos quais acabam dominadas. A fabulação não faz apelo estritamente à formação de uma memória comum, e muito menos abona pelo projeto de uma cidade futura, mas a partir da conjugação da memória e do utópico pelo trabalho da ficção opõe resistência às memórias e aos projetos instituídos de fato como norma majoritária, fissurando o passado comum e abrindo um novo campo de possíveis no futuro. A fabulação apela em certo sentido à revolução, mas menos no sentido de constituir o sujeito da história e invocar outro mundo, que no sentido de produzir a diferença na história e propiciar a heterogeneidade no mundo, contra a unidimensionalidade de qualquer ordem hegemônica.

Mas Deleuze não é idealista num segundo sentido. Sabe que a ação política não depende simplesmente da boa vontade, e que um povo não pode surgir senão através de sofrimentos abomináveis. Pressupõe que o pensamento, a filosofia ou a arte podem chegar a colaborar num advento semelhante, mas não ignora que as pessoas, pelas mais diversas circunstâncias ou motivações, podem não responder à chamada, podem não acudir à convocatória, podem não sair à rua, e que contra isso não há nada a fazer, nem ninguém a quem culpar. A fabulação desconhece qualquer tipo de voluntarismo (ainda que alente materialmente uma vontade de mudança).

Para além de qualquer idealismo, a perspectiva política deleuziana conhece, e bem, as suas manifestas limitações. Nesse sentido, numa entrevista de 1990, Deleuze comentava que “o artista não pode senão apelar a um povo, tem essa necessidade no mais profundo da sua empresa, [mas] não tem que criá-lo, não pode” (DELEUZE, 1990, p. 235). Retomava assim uma afirmação de Paul Klee, que na sua *Théorie de l'art moderne* escrevia: “Achamos as partes, mas ainda não achamos o conjunto. Nos falta essa última força. Nos falta um povo que nos proteja. Procuramos esse apoio popular: na Bauhaus, começamos com uma comunidade à qual damos tudo o que temos. Não podemos fazer mais” (KLEE *apud* DELEUZE, 1985, p. 283).

A filosofia de Deleuze propõe dese modo, como tarefa política, a articulação de uma convocatória revolucionária: a criação de conceitos como palavras de ordem (agenciamentos coletivos de enunciação), na esperança de que a gente saia à rua, se una a um grupo, ou se diferencie como povo. Um pouco como em *Partner*, o filme de Bertolucci. O filósofo sai do seu isolamento e devém outro com as pessoas. Altera os limites do salão de classes e empreende um discurso que já não pretende tomar a palavra pelos demais, mas contribuir a articular uma palavra que (ainda) não existe, na esperança de que as circunstâncias e a vontade coletiva lhe deem corpo e conduzam a uma ação que constitua o povo como força política.

Nessa medida, a figura mais adequada à micropolítica com relação ao povo talvez não seja a da garrafa lançada ao mar, que Deleuze retoma de Adorno, num gesto de exagerada prudência ou de momentâneo pessimismo (DELEUZE, 1990, p. 210). A relação entre a filosofia e o povo é difícil, mas não é impossível (penso noutra garrafa). É um pouco como diz Giacobe depois de preparar perante todos o *cocktail* molotov e acender a mecha: “Uma, em cada cinco vezes, explode”<sup>58</sup>.

Digamos que não tanto.

---

58 “O artista amontoa o seu tesouro para uma próxima explosão, e é por isso que acha que as destruições, verdadeiramente, não chegam com rapidez suficiente” (DELEUZE; GUATTARI, 1973, p. 39).

## VII Manifesto da filosofia

### *A inatualidade como perspectiva política generalizada*

*Não deveremos mostrar pela arte ou pela escrita um respeito tão grande que nos leve a querer abandoná-las totalmente. Nem deveremos mostrar tal respeito pela história da arte ou da filosofia modernas que nos leve a desejar prosseguir-las como se nada tivesse acontecido.*

*Internacional Situacionista  
Abril de 1962*

Em filosofia, como já assinalava Deleuze na abertura de *Différence et répétition*, é sempre conveniente ler as conclusões antes dos prólogos. Ao contrário do que acontece com outras disciplinas, a investigação filosófica não parte à demonstração ou falsificação de uma hipótese prévia, mas se abre a um domínio de variações conceptuais onde do que se trata é de marcar uma diferença (ou várias), levantar uma perspectiva ou colocar um problema. Daí que o conceito de tese, em filosofia, deva receber um tratamento diferencial, tanto nas suas alternativas formais como no trabalho da sua constituição material.

A figura do romance policial, tal como esta se inscreve na obra de Deleuze, aponta justamente nesse sentido. Analogamente ao romance policial, a filosofia contemporânea vê modificada a sua relação específica com a verdade. E tanto num como noutro caso, o

pensamento contemporâneo dá mostras de um desvio fundamental, que no âmbito da novela aparece genericamente como um abandono progressivo da trama do policial clássico (cuidado da ordem e resolução de um enigma), tendo como correlato a descoberta, primeiro, da vocação do policial negro (dramatização de certos problemas, ou função crítica), e, em seguida, no sentido do programa literário gombrowicziano (agenciamento da desordem, ou função criativa).

Nesse sentido, as séries textuais precedentes constituem, menos a enunciação de uma tese prévia a testar, que o protocolo de uma experimentação, sobre o *corpus* deleuziano, com resultados não necessariamente cumulativos, mas certamente possíveis, que se não chegam a significar um progresso imediato no âmbito dos estudos críticos correspondentes, talvez possam contribuir para abrir novas perspectivas à investigação futura, na medida em que operam uma partilha ou redistribuição singular do que tem importância e do que não tem, do relevante e do ordinário.

E se é que tivemos alguma ideia, teremos que concordar, seguindo sempre Deleuze, que não terá significado outra coisa.

## Uma perspectiva de leitura

Evidentemente, o trabalho não esteve isento de apostas; o privilégio dado à permanente reelaboração deleuziana de um programa filosófico-político para o pensamento, que se desenvolve em paralelo à formulação e crítica de conceitos filosóficos específicos, é sem dúvida a primeira de todas. Mas isto não significa que a aproximação programática tivesse por diretriz um núcleo duro de hipóteses estabelecido *a priori*. Se tratava, antes, de procurar uma releitura da obra de Deleuze na qual a própria possibilidade da sua filosofia, como exercício efetivo, estivesse em causa desde o primeiro momento.

O resultado é uma série de variações onde o valor e a posição dos principais conceitos deleuzianos aparecem deslocados ou



transvalorados, cobrando um destaque principal linhas genericamente políticas ou interventivas, secundarizadas pela organização do sistema ou a polarização da crítica. Isto é, uma leitura possível, onde a potência de intervenção sobre a realidade (filosófica, cultural, histórica, social) aparece como um critério mais importante para a compreensão dos conceitos deleuzianos que a sua inscrição numa linha de pensamento ou ideia de racionalidade (hermenêutica).

É o caso, para tomar apenas um exemplo, da noção de acontecimento, que pensada a partir do ponto de vista de uma confrontação com as filosofias da história em torno do problema da revolução (o seu fracasso, o seu advento ou a sua sobrevivência), aparece menos como elemento fundamental para uma superação da metafísica, ou em todo o caso da modernidade, que como princípio de eventualização do espaço representativo (histórico e historiográfico), com vista a manter aberta a possibilidade de uma intervenção política efetiva, quer sobre o domínio do social, quer sobre o da cultura. Com efeito, a eventualização do real que, a partir do conceito de acontecimento, permite a Deleuze a ruptura com as noções de estrutura, sujeito e história enquanto representações homogeneizantes ou totalizadoras, relança de modo inusitado a questão do sentido da ação para além das filosofias da história e dos seus estertores desconstrutivos. Agora, da própria não decorre simplesmente (1) uma nova política da revolução, enquanto horizonte de toda a mudança, mas, imediata e efetivamente; (2) uma intervenção politicamente exemplar da história da filosofia, que assumindo o carácter eminentemente eventual da leitura, produz uma hibridação da atitude crítica e do impulso criativo que tem por únicos critérios libertar o pensamento dos lugares comuns e abrir os conceitos a uma variação contínua, sempre na vontade de tornar a história (passado) da maior utilidade possível para a destruição do instituído (presente) e a gênese do novo (futuro); e (3) uma reformulação do método filosófico que, através da redefinição da verdade pela sua referência imediata ao acontecimento (*événement*), redescobre a essência como relação de forças e vontade de poder, deslocando a pergunta filosófica fundamental no sentido de um perspectivismo crítico e performativo, que não aponta

estrategicamente à destotalização dos discursos hegemônicos sem assumir o sistema da sua própria injustiça (minoração). Triplo efeito, portanto, de uma reinscrição da noção de acontecimento sobre a perspectiva da inatualidade que, se desatende por um momento o valor ontológico, ético ou histórico da noção de acontecimento, o abre por outro lado a uma política da história, da língua e do pensamento (e o mesmo caberia assinalar, como mostramos, a respeito de conceitos como os de território e devir, minoração e fabulação).

Isso não significa, de nenhuma maneira, que a consistência dos conceitos associados seja posta de lado. Pelo contrário, procurei sempre levar até às últimas consequências a problematização dos mesmos, mas sempre segundo um princípio de abertura essencial, de acordo com a qual a impossibilidade de uma formalização completa não devia impossibilitar a sua tematização a partir da perspectiva política generalizada que dominava o trabalho. Assim, o fato de que a noção de acontecimento escape constantemente à sua completa determinação (mesmo, ou sobretudo, na própria obra de Deleuze) não impede que se apresente como um conceito que permite destravar uma situação sem saída provocada pelas filosofias da história (e pelas suas historiografias associadas). Digo que, entre uma coisa e outra, optei sempre por expor do melhor dos modos possíveis a lógica desse funcionamento, como forma de apurar a definição dos conceitos.

O fio da inatualidade – ainda que talvez seja mais adequado falar da divisa, do tópico, ou ainda, se é possível, do esquema básico da inatualidade – nos ofereceu, nesse sentido, uma espécie de mecanismo de espaçamento – ou de minoração, como diria Deleuze –, que, desestabilizando por um momento a organização na qual a crítica e a história da filosofia tendem a fixar o *corpus* deleuziano, permitia uma avaliação diversa dos conceitos, dos problemas e dos valores em jogo.

## Filosofia e programa

Nos seus *Apontamentos para uma teoria do manifesto*, Rafael Cipollini dá conta de algumas considerações críticas de Deleuze em relação ao valor dos manifestos artísticos no contexto da literatura francesa contemporânea. Concretamente, Deleuze compara os manifestos à ordem de um tribunal narcisista que pressupõe que a obra possa encontrar uma finalidade em si própria. Juízo que, de um ponto de vista estritamente historicista, não está desprovido de todo o valor de verdade. Com efeito, a autorreferência programática como procedimento constitui – ou pode constituir – um dispositivo de concentração de sentido ou mecanismo significante: “Deleuze não deixa de entrever que o manifesto, como artefato, nunca é por completo plural, fecha-se sempre sobre uma subjetividade que as políticas culturais e os seus contextos abonam” (CIPOLLINI, 200, p. 53).

Paradoxalmente, essa posição parece pôr em questão boa parte da obra do próprio Deleuze, que, sem dúvidas, é uma obra repleta de manifestos, declarações programáticas e palavras de ordem (*mots d'ordre*). Sem pretensões de exaustividade, recordemos o prólogo de *Différence et répétition* e o de *Logique du sens*, o balanço-programa para máquinas desejantes que fecha o *L'Anti-Œdipe* (livro assumidamente panfletário desde o título), a introdução a *Mille Plateaux* (publicada significativamente de forma separada e pletórica de palavras de ordem), e, claro está, os manifestos explicitamente publicados como tais: *Kafka: Pour une littérature mineure* e “Un manifeste de moins” (sem esquecer, por certo, o artigo que desponta *Critique et clinique*: “La littérature et la vie”, o capítulo acrescentado à edição definitiva de *Proust et les signes*: “La Machine littéraire” e, muito especialmente, o gesto autorreferencial e programático por antonomásia que constitui *Qu'est-ce que la philosophie?*). Paradoxalmente, portanto, porque a revolução das formas enunciativas perseguida por Deleuze (a procura de novos meios de expressão), em ruptura com a ordem da subjetividade e dos regimes significantes, passa certamente por um muito particular exercício do manifesto.

Cego pela vontade polêmica de traçar um diagnóstico crítico da literatura francesa da época, Deleuze parece desconhecer por um momento que a sua própria obra, se não está infestada por “querelas pessoais” e “ideologias” (ainda que não possamos dizer que as desconheça por completo), abunda claramente em “teorias da escrita” e “manifestos”. Coisa que da perspectiva da redefinição da filosofia se torna mais evidente que nunca, sobretudo se a colocarmos em conexão com o antecedente nietzschiano das *Considerações*, texto polêmico, e mesmo panfletário, por excelência.

Depois de tudo, e apesar da avaliação negativa dos *Dialogues*, a apropriação deleuziana da inatualidade materializa-se, de modo privilegiado, numa perspectiva política generalizada de forte carácter programático. Redução da realidade ao político análoga à ontologização massiva do pensamento por parte de Heidegger, ou mesmo à radicalização da linguagem pela filosofia analítica. Prática que, no seu distanciamento voluntário da análise, do comentário e da hermenêutica, encontra um aliado inesperado no exercício dessa literatura de combate cunhada pelos manifestos modernistas.

Referimo-nos ao manifesto artístico como instrumento político, o que não se reduz a uma extrapolação ou elaboração dos manifestos políticos sobre o domínio das artes. Como assinala Cipollini, se existe uma especificidade dos manifestos artísticos que surgem com o modernismo, é porque implicam a não subordinação da ação (política) da arte à preeminência de uma realidade social ou de uma ordem institucional. Pelo contrário, com o manifesto a arte descobre ou estabelece um contexto coletivo próprio. Enquanto que a política (pelo menos na sua vulgata moderna) consigna de uma vez e para sempre os seus fins (a transformação social), a intervenção artística (política, num sentido amplo) põe em questão

a determinação de uma causa única e definitiva, instalada estruturalmente quase como imposição de uma verdade indiscutível e mistificante. Pelo contrário, esvaziando de antemão e questionando essa causa única, insistindo na natureza do manifesto do artista como obra, o repertório exibido pode ler-se num horizonte muitíssimo menos limitado, menos

imperativo, participante do espírito lúdico, livre, *irresponsável*, nunca escravo dos caprichos da grei, da arenga de crer conhecer de antemão todas as necessidades da colectividade (CIPOLLINI, 2003, p. 29).

Então, quando, na esteira da inatualidade, Deleuze se aproxima da política, já não a partir dos marcos tradicionais (teorias do Estado, doutrinas do consenso etc.), mas a partir da questão propriamente filosófica da natureza do pensamento (do que significa pensar), resulta natural que a sua filosofia espelhe essa prática de enunciação coletiva. O manifesto, como produção textual, não responde a uma situação política dada sem operar ao mesmo tempo uma reavaliação, inversão ou transvaloração das necessidades, dos problemas e das tarefas estratégicas. Não se dirige a, nem toma a voz de, um sujeito constituído (nem homem, nem indivíduo, nem povo), mas agencia a expressão como palavra de ordem de um sujeito por constituir, ou, melhor, que não se constitui senão a partir do agenciamento concreto dessa expressão. Não é nesse sentido que, como observamos, inatual não se opõe ao atual, mas ao instituído?

Lugar de recusa da sobrevivência dos comportamentos intelectuais profissionais como da sobredeterminação da política como atividade especializada, essa indeterminação do político implica menos a a-politicidade que uma pan-politização, que passa mais que nada por uma redefinição do pensamento, isto é, tanto da arte como da filosofia, na linha dos manifestos, entendidos, não já como epifenômenos do político, mas como protocolos de experimentação de alternativas políticas específicas.

Nessa medida, “pôr de manifesto” constitui o modo específico de agenciar a expressão de que se apropria Deleuze na hora de assentar o programa da sua filosofia. Isto é, a redefinição das relações entre o político e o filosófico, a partir da perspectiva da inatualidade, retoma os elementos essenciais da tradição dos manifestos artísticos que começa genericamente com as vanguardas modernistas (Marinetti). A saber: 1) a substituição da figura do autor pelo agenciamento de um sujeito plural, não sobredeterminado, aberto ao

fora (quem escreve declina a sua autoria em proveito de um sujeito coletivo, não constituído ou por vir); 2) a subversão, a destruição da ordem estabelecida (textual, institucional, estética, social), em proveito do questionamento ou da inversão dos critérios de valor, cujos efeitos são imediatos sobre a atualidade, mas também retro-ativos sobre o passado (o manifesto não intervém o presente sem provocar uma revisitação correlativa da história); 3) a concentração sobre a construção tipológica do inimigo (criadores e difusores desse discurso que se pretende inverter), a partir de cuja confrontação se aspira a alcançar a sociedade no seu conjunto; 4) o carácter perspectivista ou menor da enunciação (face ao horizonte universalista do estabelecido), que põe em cena um novo agenciamento de expressão (sujeito paradoxal ou, melhor, modo de existência, relação de forças ou configuração da vontade em surgimento), com um objeto local, focalizado, concebido para provocar ou resolver uma situação determinada, e sem pretensões de eternidade; 5) a hibridação da crítica pelo privilégio dado à criação (no manifesto o artista atua como crítico, e o crítico devém momentaneamente um artista), que faz da expressão um instrumento de intervenção sobre o real ao mesmo tempo em que uma ferramenta de exploração analítica dessa própria realidade (pelo que vê dobrar a sua potência política, numa dimensão crítica e numa dimensão transformadora).

Tanto para a tradição da inatualidade quanto para a dos manifestos, tudo se joga na procura de uma redefinição do que se entende por arte ou filosofia num contexto determinado, num dado período, conjugando as urgências políticas com as propostas estéticas, conceptuais ou teóricas, na expectativa, sempre, de que a esse novo agenciamento da expressão corresponda uma configuração do coletivo sobre o espaço público, dando conta de uma vontade ou de uma potência de intervir sobre a realidade que excede o campo da política no sentido clássico.

Novo pensamento político, no duplo sentido de “novo pensamento do político” (intervenção sobre a realidade) e de “nova política do pensamento” (reavaliação do que significa pensar).

Transformação do mundo que é pensamento do mundo (de um mundo novo como de um homem novo), mas também transformação do pensamento (na própria medida e ao mesmo tempo em que se constitui ou se faz). Programa filosófico-político, portanto, onde a criação de conceitos (sobre o plano da expressão) conflui com o agenciamento do singular (sobre o plano dos corpos e das misturas).

Nessa medida, muitas vezes subordinamos a elaboração ontológica ou metafísica da inatualidade à perspectiva política pressuposta ou compreendida pela própria, respondendo menos às declarações programáticas particulares que encontramos dispersamente ao longo da obra de Deleuze<sup>59</sup>, do que respeitando o arraigado tom programático que a atravessa de uma ponta a outra.

Manifesto de uma filosofia que, escapando à sua sobre-determinação contemporânea como física ou metafísica, psicologia ou lógica, ética ou sociologia, volta a relançar o pensamento, para além da história da filosofia, como portador de uma enunciação coletiva, preservando os direitos de um povo futuro, de um devir mais (que) humano, de uma estratégia de luta generalizada.

Lisboa, 6 de fevereiro de 2006

---

59 “Tudo é política” (DELEUZE; GUATTARI, 1985, p. 259); “não há senão programas” (DELEUZE; PARNET, 1977, p. 117); “a razão como processo é política [...] não há metafísica, mas uma política do ser” (DELEUZE, 1988, p. 9), “o próprio Ser é político” (DELEUZE, 1990, p. 121), “antes do ser, está a política” (DELEUZE; PARNET, 1977, p. 24).







## Referências

- Alliez (1993) *La signature du monde, ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?*, Cerf, Paris.
- Ansell-Pearson (1999), *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*, London, Routledge.
- Antonioli (1999), *Deleuze et l'histoire de la philosophie ou De la philosophie comme science-fiction*, Paris, Éd. Kimé.
- ANTONIOLI (2003), *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Paris, L'Harmattan.
- Badiou (1997), *Deleuze: La clameur de l'Etre*, Paris, Hachette.
- BÉNATOUIL (2002), "L'histoire da philosophie de l'art du portrait aux collages", em *Magazine Littéraire*, nº 406.
- Bergson (1984), *Les deux sources de la morale et la religion*, Paris, Puf.
- BLOOM (1991), *A angústia da influência: uma teoria da poesia*, tradução portuguesa de Miguel Tamen, Lisboa, Cotovia.
- Bogue (1989), *Deleuze and Guattari*, London, Routledge.
- BOGUE (1995), "Art and Territory", em Buchanan (1995), *A Deleuzian Century?*, Durham/London, Duke University Press.
- BORGES (1989), *Obras completas*, Barcelona, Emecé.
- BORGES (1997), *Obras en colaboración*, Buenos Aires, Emecé.
- BUCHANAN (2000), *Deleuzism: A metacommentary*, Edimburgo, Edinburgh Books.
- BURGOYNE (1989), "Temporality as historical argument in Bertolucci's 1900", em *C.Journal*, 3 (456).
- BURGOYNE (1994), "Prosthetic memory/traumathic memory: Forrest Gump", texto disponível em: [www.latrobe.edu.au/screeningthepast/firstrelease/fr0499/rbfr6a.htm](http://www.latrobe.edu.au/screeningthepast/firstrelease/fr0499/rbfr6a.htm)
- BURGOYNE (1997), *Film nation: Hollywood look at U.S. history*, London, University of Minnesota Press.
- CIORAN (1960), *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard.

- Cressole (1973), *Deleuze*, Paris, Éditions Universitaires.
- DELEUZE (1953), *Empirisme et subjectivité: Essai sur la Nature humaine selon Hume*, Paris, Press Universitaires de France.
- DELEUZE (1953), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France.
- DELEUZE (1966), *Le Bergsonisme*, Paris, Presses universitaires de France.
- DELEUZE (1967), *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE (1968), *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DELEUZE (1968b), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE (1969), *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE (1981), *Spinoza: Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE (1981b), *Francis Bacon: Logique de la Sensation*, Paris, Éditions de la Différence.
- DELEUZE (1983), *Cinema-1: L'Image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE (1985), *Cinéma-2: L'Image-temps*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE (1986), *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE (1986), *Proust et les signes*, sétima edición, Paris, Presses universitaires de France.
- DELEUZE (1988), *Périclès et Verdi: La philosophie de François Châtelet*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE (1988b), *Le Pli: Leibniz et le Baroque*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE (1990), *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE (1993), *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE (2002), *L'île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE (2003), *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE-BECKETT (1992), *Quad et autre pièces pour la télévision, suivi de L'Épuié*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE-BENE (1979), *Superpositions*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE; GUATTARI (1973), *Capitalisme et schizophrénie tome 1: L'Anti-Oedipe*, segunda edição, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE; GUATTARI (1975), *Kafka: Pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE; GUATTARI (1980), *Capitalisme et schizophrénie tome 2: Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE; GUATTARI (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit.

- DELEUZE-PARNET (1977), *Dialogues*, Paris, Flammarion.
- DELEUZE-PARNET (1995), *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, em *Metropolis*, Paris, Arte (Canal de TV).
- DESCOMBES (1979), *Le même et l'autre, quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit.
- DOMANSKI (1996), *La philosophie, théorie ou manière de vivre?*, Fribourg, Editions Universitaires de Fribourg.
- DUCHAMP (1994), *Duchamp du signe*, Paris, Flammarion.
- DURAS (1960), *Hiroshima mon amour*, Paris, Gallimard.
- ELIOT (1975), "Tradition and the individual talent (1919)", em Frank Kermode (ed.), *Selected Prose of T.S. Eliot*, London, Faber & Faber.
- ESPINOZA (1986), *Tratado teológico-político*, tradução espanhola de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza.
- FOUCAULT (1994), *Dits et écrits*, vols. I-III, Gallimard, Paris.
- FOUCAULT (1998), *Dits et écrits*, v. IV, Gallimard, Paris.
- GENETTE (1994), *L'Oeuvre de l'art*, Paris, Seuil.
- GENOSKO (2002), "A bestiary of territoriality and expression: poster fish, bower birds, and spiny lobsters", em Massumi, *A shock to thought. Expression after Deleuze and Guattari*, London/New York, Routledge.
- Goodchild (1996), *Deleuze and the Question of Philosophy*, London, Associated University Presses.
- GRECO (1992), *Catálogo de la exposición de 1992*, Madrid, Fundação Cultural Mapfre Vida.
- Guattari (1992), *Chaosmose*, Paris, Galilée.
- GUATTARI (2003), *Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, Paris, La Découverte.
- HADOT (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard.
- HADOT (2001), *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel.
- Hardt (1993), *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Hardt (1993), *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- HOLLAND (1991), "Deterritorializing 'Deterritorialization' - From the *Anti-Oedipus* to *A Thousand Plateaus*", em *Substance* 66 (v. XX, nº3).
- KATZ (1996), "Toward minor theory", em *Environment and Planning D: Society and Space*, nº 14(4).
- LACAN (1988), *Seminarios del -I al 27, S/E*, Buenos Aires.

- LAMBERT (2002), *The non-philosophy of Gilles Deleuze*, New York, Continuum Books.
- LANDSBERG (1995), “Prosthetic Memory: *Total Recall* and *Blade Runner*”, em *Body and Society* 1, nº 3-4.
- LANDSBERG (1996), *Prosthetic Memory: the logics and politics of memory in modern American culture*, Tese de Doutorado, University of Chicago.
- LÉVI-STRAUSS (1950), *Sociologie et Anthropologie de Marcel Mauss*, Paris, PUF.
- LÉVY (1977), *La barbarie a visage humain*, Paris, Grasset&Fasquelle.
- Lins (2000), *Nietzsche e Deleuze: Intensidade e paixão*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- Lins (2002), *Nietzsche e Deleuze : Que pode o corpo*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- MADRID (1989), *La fundação mitológica de América Latina*, Madrid, Espiral Hispano Americana.
- Martin (1993), *Variations: La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot, 1993.
- Mengue (1994), *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Ed. Kiné.
- Mengue (2003), *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan.
- MERLEAU-PONTY (1955), *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty (1960), *Signes*, Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY (1962), *Elogio da filosofia*, tradução portuguesa de António Braz Teixeira, Lisboa, Guimarães Editores.
- MORIZOT (1999), *Sur le problème de Borges*, Paris, Kimé.
- NANCY (003), “Un peuple ou des multitudes?” (entrevista realizada por Jérôme-Alexandre Nielsberg), em *L'Humanité*, 26-12-2003.
- NIETZSCHE (1990), *Considérations Inactuelles, I et II*, tradução francesa de Pierre Rusch, Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE (1990b), *Considérations Inactuelles, III et IV*, , tradução francesa de Baatsch-David-Heim-LacoueLabarthe-Nancy, Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE (2003), *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, tradução portuguesa de Marco António Casanova, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- Pardo (1990) *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Colombia, Ed. Cincel.
- Patton (2000), *Deleuze & the political*, London, Routledge.
- PAUGAM (1977), *Génération perdue*, Paris, Robert Laffont.
- PÉGUY (1957), *Oeuvres en prose 1909-1914*, Dijon, Gallimard.
- Pelbart (1998), *O tempo nao-reconciliado, imagens de tempo em Deleuze*, São Paulo, Perspectivas.

- Pelbart (1999), “Deleuze, un pensador intempestivo”, em *Simpósio Nacional de Filosofia: Nietzsche e Deleuze: Intensidade e paixão*, Fortaleza, Relume Dumará.
- Rajchman (2002), *As ligações de Deleuze*, tradução portuguesa de Jorge P. Pires, Lisboa, Temas e Debates.
- SARTRE (1965), *Critique de la raison dialectique I*, Paris, Gallimard.
- SARTRE (1985), *Critique de la raison dialectique II*, Paris, Gallimard.
- SARTRE (1990), *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard.
- Sasso–Villani (2003), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Les Cahiers de Noesis, Nice, Vrin.
- Schérer (1998), *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé.
- SCHÉRER (1998b), “Homo tantum. L’impersonnel: une politique”, em Alliez (1998), *Gilles Deleuze: Une vie philosophique*, Paris, Ed. Synthébo.
- VARGAS LLOSA (1987), *El hablador*, Barcelona, Planeta.
- VARGAS LLOSA (2001), *La tía Julia y el escribidor*, Madrid, Punto de Lectura.
- Villani (1999), *La guêpe et l’orchidée: essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin.
- WHITE (1987), “Getting Out of History: Jameson’s Redemption of Narrative”, em *The content of the form*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Zaoui (1995), “‘La grande identité’ Nietzsche-Spinoza. Quelle identité?”, em *Philosophie*, Paris, n°47.
- Zizek (2004), *Organs without bodies. On Deleuze and Consequences*, London, Routledge.
- ZOURABICHVILI (1998), “Deleuze et le possible (de l’involontarisme en politique)”, em Alliez (1998), *Gilles Deleuze: Une vie philosophique*, Paris, Ed. Synthébo.
- Zourabichvili (1998), “Deleuze et le possible (de l’involontarisme en politique)”, em ALLIEZ, (1998), *Gilles Deleuze: Une vie philosophique*, Paris, Ed. Synthébo.
- Zourabichvili (2003), *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses.



---

*Formato*  
15 x 22 cm

Este livro foi projetado e impresso pela equipe  
editorial e gráfica da Editora da Universidade  
Federal do Rio Grande do Norte.

Agosto de 2014